This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

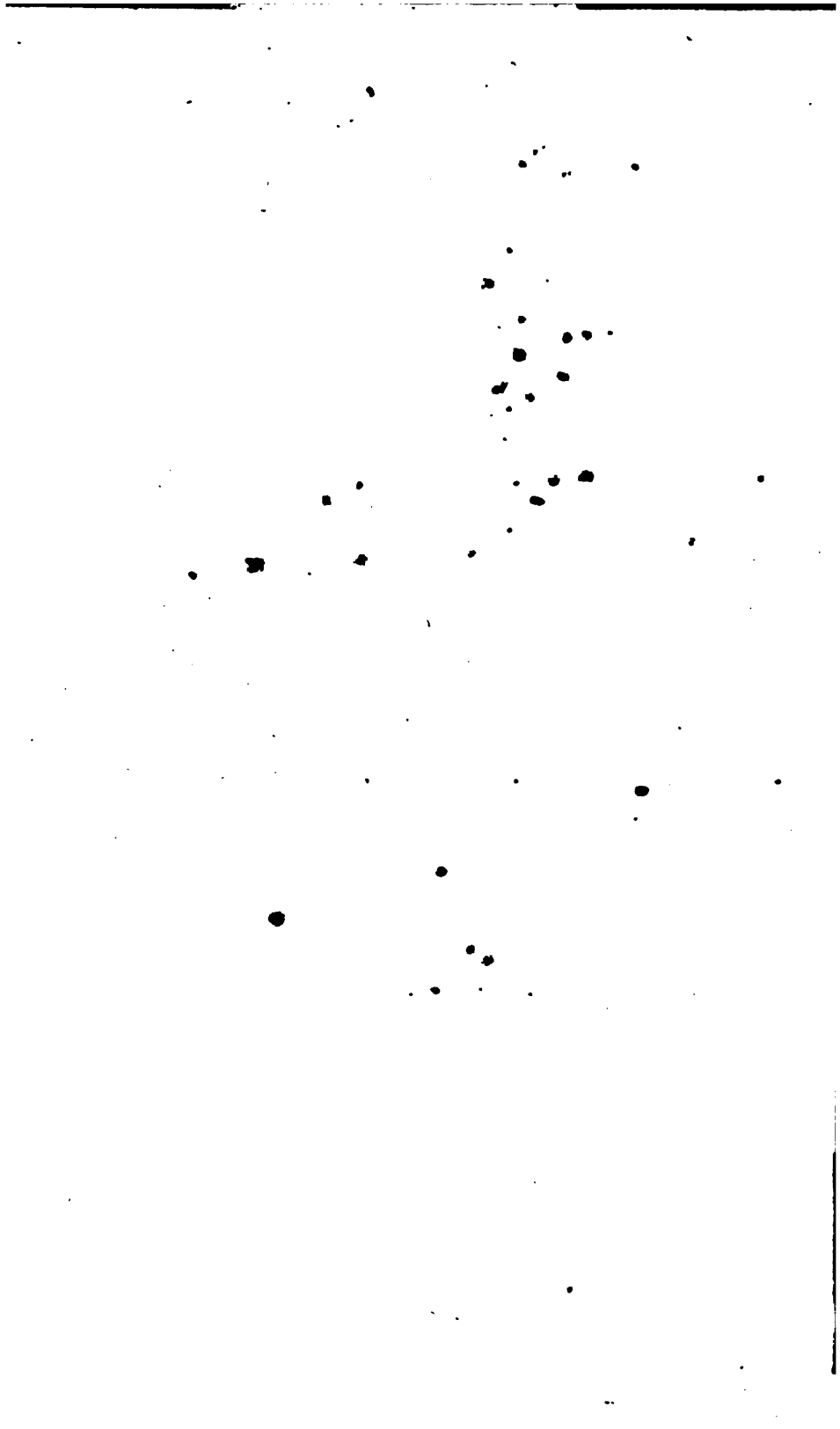
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000989165



Die

Kirchenväter

und das

Neue Testament.

Die

Kirchenväter

und das

Neue Testament.

Beiträge

zur Geschichte der Erklärung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen

von

Dr. Joseph Langen,
ord. Professor der kath. Theologie an der Universität zu Bonn.

Bonn,

Eduard Webers Buchhandlung.
(R. Weber & M. Hochgürtel.)

1874.

101. j. 68.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Vorwort.

Zum ersten Male wird meines Wissens in dieser Schrift der Versuch gemacht, an Mittheilungen aus der patristischen Literatur zu zeigen, wie die dogmatischen Lehren und Anschauungen der Kirchenväter großentheils aus der neutestamentlichen Doctrin sich naturgemäß entwickelt haben. Ein solcher Versuch mag um so erwünschter erscheinen, als durch denselben das in dogmengeschichtlichen Werken ziemlich stabil überlieferte Material in manchen Punkten umfangreiche und wichtige Ergänzungen erhält. Aus diesem Grunde wurden auch die von den Dogmenhistorikern mit Vorliebe untersuchten Gegenstände kürzer behandelt, während die von jenen über Gebühr vernachlässigten Lehren eine eingehendere Berücksichtigung gefunden haben.

Daß die Behandlung eine von der dogmengeschichtlichen formell verschiedene sein mußte, versteht sich nach der Anlage und dem Zwecke des Buches ebenso von selbst, wie, daß mitunter zum bessern Verständniß auf das dogmengeschichtliche Gebiet überzugreifen war. Anderseits macht die Darstellung auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch; vielmehr richtete sich das Streben des Verfassers nur dahin, ein möglichst anschauliches, und relativ vollständiges, in keinem Punkte einseitiges Bild von den auf das Neue Testament gegründeten Anschauungen der Kirchenväter zu entwerfen. Zu diesem Behufe wurden diese meist selbstredend eingeführt, wodurch der Leser weniger eine historisch-exegetische Darstellung von subjectivem Werth erhält, als vielmehr in die Lage versetzt wird, selbst die Stimmen der Väter zu vernehmen und einen frischen, unmittelbaren Eindruck von dem innern, geistigen Leben der alten Kirche zu empfangen.

Ueber die erhöhte Bedeutung bibliſch-patriſtiſcher Studien gerade für die kirchlichen Zuſtände der Gegenwart brauchen wir kein Wort zu verlieren. Durch grobe Abweichungen von der altkirchlichen Lehre und Praxis, welche einen die ganze Welt bewegenden Kampf heraufbeſchworen, hat die römiſche Curie alle unbefangenen und wohlmeinenden Theologen zu einer ſorgfältigen Unterſuchung der hiſtoriſchen Grundlagen der kirchlichen Lehre veranlaßt, Unterſuchungen, welche, ſo Gott will, dazu beitragen werden, lang geſchiedene, durch Politik, Parteihaß und hierarchiſche Herrſchſucht ſelbſt in Feindſchaft gegen einander verſetzte Theile der chriſtlichen Kirche einander wieder näher zu bringen, vielleicht gar mit einander zu verſöhnen.

Der Verfaſſer wird ſeine Mühe hinreichend belohnt ſehen, wenn es ihm gelungen ſein ſollte, wahrheitsliebenden Leſern zu einem Einblick in die Bibelauffaſſungen der Kirchenväter verholfen zu haben.

Bonn, im Februar 1874.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß.

	Seite
Einleitung	1
1. Die Lehre vom Weſen Gottes	23
2. Die Lehre von den Engeln und Dämonen	41
3. Die Anthropologie	57
4. Die Lehre von Chriſtus und ſeinem Werke	62
5. Die Lehre von der Kirche	114
6. Die Lehre von den Sakramenten	142
7. Die Eſchatologie	192

Einleitung.

1. Bei einem gründlichen Studium der patristischen Literatur erhält man einen doppelten Eindruck. Zunächst läßt sich nicht verkennen, daß die Theologie in der Periode der Väter noch in ihren ersten Anfängen sich befand. Nicht allein besitzt sie in jener Zeit noch kein systematisches Gefüge, — was am Ende nur ein formeller Mangel und darum Nebensache ist, — sondern vielfach bietet sie auch den Anblick einer unreifen, einer noch im Werden begriffenen Frucht. Manche Beweisführungen und Widerlegungen bei den Kirchenvätern kommen uns heutzutage ebenso ungenügend, ja kindlich vor, wie die Einwürfe, durch welche sie hervorgerufen waren. Einzelne ihrer Aufstellungen sind so zweideutig oder unsicher formulirt, andere dogmatisch so offenbar unrichtig, daß es einem unerlaubten Rückschritte, mitunter selbst der Häresie gleich käme, wollte man ohne Unterschied und Vorbehalt „zur Lehre der Väter zurückkehren."

Naturgemäß mußte sich die Unreife und Unsicherheit der patristischen Theologie besonders auf dem Gebiete der Exegese geltend machen. In der philosophischen Speculation besaß man leuchtende Vorbilder. Die alten griechischen Denker hatten hier das Höchste geleistet, was der menschliche Geist zu erreichen vermag. Der ideale Schwung eines Plato und der Scharfsinn eines Aristoteles hatten den großen Kirchenlehrern die Schläuche geschaffen, denen sie den neuen Wein christlicher Erkenntniß anvertrauen durften. Aber von wem konnte man die Kunst des Interpretirens lernen? Wir wissen, in welcher Verlegenheit sich oft der größte Exeget unter den abendländischen Kirchenvätern, der h. Hieronymus befand. Und im Orient legte erst am Ende des 4. und im 5. Jahrh. die antiochenische Schule den Grund einer methodischen Schrifterklärung, starb jedoch aus oder gerieth auf den Weg häretischer Verirrungen, ehe das Werk vollendet war.

Doch für diese wissenschaftlichen Mängel entschädigt uns das Schriftwesen der Kirchenväter reichlich durch die Frische und Reinheit der dogmatischen Ueberlieferung. Fern von aller eingezwängten Schulweisheit lehren sie die christliche Wahrheit einfach und natürlich, wie sie dieselbe von ihren Vorfahren bis zu den Aposteln hinauf ererbt, oder gleich ihnen unmittelbar aus der Bibel geschöpft hatten. Darum tragen auch ihre Schriften den Charakter gesunden Lebens, jener salbungsvollen Weihe und Kraft, die sie dem Studium der h. Bücher verdankten. Da finden sich seltener als in späterer Zeit unnatürliche Verzerrungen oder müßige Grübeleien. Ja selbst bei den einzelnen dogmatischen Irrungen, welche sie sich zu Schulden kommen ließen, verloren sie doch die christliche Wahrheit im Großen und Ganzen nie aus dem Auge und blieben dem Geiste der überlieferten Lehre treu. Und wenn wir eben die methodische Exegese als die schwächere Seite der patristischen Wissenschaft bezeichnen mußten, so erkennen wir anderseits mit Freuden an, daß in der patristischen Literatur die biblische den lautesten Widerhall gefunden hat, daß die Väter bei ihrer oft mangelhaften Erklärung einzelner Stellen am tiefsten und reinsten in den dogmatischen Gehalt und den ganzen Geist der h. Schriften eingedrungen sind. Ja, man darf ungescheut behaupten, daß, wie in der mittelalterlichen Theologie Aristoteles überall durchschimmert und Bibelstellen wie Blumen darüber hingestreut sind, so die Väter umgekehrt durchaus in der biblischen Atmosphäre leben und dem biblischen Stoffe mehr oder weniger eine philosophische, hellenische Gestalt verleihen.

Der eigentliche Werth der patristischen Literatur für das richtige Verständniß der h. Schriften, namentlich des Neuen Testamentes, liegt also nicht auf dem Gebiete der Exegese im engern Sinne, sondern auf dem der dogmatischen Ueberlieferung. Die Väter, noch im Besitze der lebendigen apostolischen Tradition, sind für uns die zuverlässigsten Wegweiser zur richtigen Auffassung der an sich oft so vieldeutigen und vielgedeuteten Geheimnisse der Bibel. Erst die spätere unnatürliche Anschauung von der h. Schrift und die ebenso unnatürliche Gegenüberstellung von Bibel und Tradition machten es möglich, protestantischer Seits letztere, vorgeblich zu Gunsten ersterer, zu verachten, katholischer Seits aber bisweilen dieselbe zu einem geheimnißvollen, unmeßbaren X zu verzaubern, mit dem man glaubt alle Dämonen bannen zu können.

Die richtige und sehr genau abgegrenzte Auffassung ist einfach die, daß die ursprünglich mündlich verkündete christliche Wahrheit

bestimmt war, unter dem göttlichen Schutze, weder verkümmert noch vermehrt, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt zu werden. Durch besondere Umstände veranlaßt, legten die Apostel und ihre Begleiter die apostolische Predigt auch schriftlich nieder in der einen oder andern Form. So entstand das Neue Testament. Dasselbe enthält also nichts Anderes, als die schriftlich fixirte apostolische Ueberlieferung, welche, nur in einer mehr schwankenden, unbestimmtern Form, auch den Inhalt der patristischen Literatur bildet. Die von den Aposteln und ihren Begleitern selbst besorgte schriftliche Fixirung ihrer Predigt ist aber eine so vielfache und allseitige, wenn auch für jeden einzelnen Fall auf eine bestimmte Gelegenheit berechnet, daß sie nicht viel Wesentliches übergangen haben kann. Die Evangelien von zwei Augenzeugen, einem Begleiter des h. Petrus (Markus), der dessen Vorträge über das Leben Jesu niederschrieb, einem Vierten endlich, der die genauesten Nachforschungen über dasselbe anstellte, enthalten sicher ein im Ganzen vollständiges Bild von der Wirksamkeit und der Lehre Christi. In einundzwanzig apostolischen Briefen, meist von größerm Umfange und fast vollständig lehrhaftem Inhalt, werden wir kaum wichtige Hauptstücke der apostolischen Predigt vermissen. Oder ist es etwa denkbar, daß Paulus, der in seinen Sendschreiben die Grundwahrheiten des Christenthums so oft und in der verschiedensten Gestalt wiederholt, vieles andere ebenso Wichtige mit keiner Silbe berührt habe? Man kann also sagen, daß die christliche Lehre im Allgemeinen sicher vollständig im Neuen Testamente niedergelegt sei, freilich unter dem stillschweigenden Vorbehalt möglicher (und wirklicher) Ausnahmen im Einzelnen. Vom Umfange des Canons, von der Inspiration der neutestamentlichen Schriften, der Gültigkeit der Kindertaufe z. B. finden wir im Neuen Testamente nichts; auch wäre es gewiß nicht sehr zu verwundern, wenn z. B. kein Apostel die Krankenölung erwähnt hätte, welche factisch Jakobus allein berührt. Weder prinzipiell noch factisch wird man demnach von einer absoluten Sufficienz der Bibel reden dürfen. Aber abgesehen von solchen Einzelheiten, welche die lebendige Ueberlieferung der Kirche bewahrt hat, besitzt die Tradition, weil aus derselben Quelle wie die neutestamentlichen Schriften geflossen, nur die Bedeutung, durch die getreue Wiedergabe des apostolischen Glaubensbewußtseins uns die Norm für das richtige Verständniß der Lehre des N. T. zu bieten.

2. Daß dieses das wahre Verhältniß zwischen Bibel und Ueberlieferung sei, ist nicht allein thatsächlich zu ermitteln, sondern

wird auch von den Kirchenvätern selbst theils ausgesprochen, theils bei Beweisführungen, Widerlegungen der Häretiker u. s. w. factisch vorausgesetzt. Des Beweises für ihre Auffassung des N. T. als niedergeschriebener apostolischer Predigt, und des ursprünglichen und allgemeinen Glaubensbewußtseins, resp. der apostolischen Tradition als der Quelle der Dogmen können wir uns füglich überheben, da derselbe wiederholt, wie von Kuhn[1]), geliefert worden ist. Auch die Lehre der Väter von der allgemeinen Sufficienz der h. Schrift darf als bekannt vorausgesetzt werden. Wir begnügen uns damit, hier nur die wichtigsten Stellen der Art anzuführen.

Aus der lateinischen Kirche möge Vincenz von Lerin reden, der in der Frage nach den formalen Prinzipien des Glaubens als klassischer Autor gilt. Er lehrt ausdrücklich, der Ueberlieferung bedürfe man, nicht als ob die h. Schrift nicht ausreiche, sondern um eine sichere Norm der Erklärung zu haben[2]).

Zahlreiche Aussprüche finden wir bei den griechischen Vätern. Was Christus, sagt der h. Basilius, in den Evangelien und die Apostel angeordnet haben (in ihren Schriften) und Alles, was hieraus consequent folgt, das muß gelehrt werden. Was von der Schrift nicht geradezu geboten wird (in sittlicher Beziehung), dazu soll doch aufgemuntert werden. Die Zuhörer müssen das von dem Lehrer Vorgetragene prüfen, ist es schriftgemäß, annehmen, ist es schriftwidrig, verwerfen. Die keine genaue Kenntniß der Schrift haben, müssen nach den Früchten die Orthodoxie des Lehrers beurtheilen[3]). Noch prägnanter sagt er in derselben Schrift (80, 22) mit Bezug auf das bekannte Wort des Apostels (Röm. 14, 23): da Alles, was nicht aus dem Glauben ist, Sünde ist, so ist Alles, was nicht in der h. Schrift steht, da solches nicht aus dem Glauben ist, Sünde. In seinem Auszuge dieses Werkes spricht sich Basilius in derselben Weise aus: Was geboten und verboten ist, darüber belehrt uns die h. Schrift; worüber sie schweigt, das ist irrelevant. Als die einzige Quelle der Sittenlehre bezeichnet er ausdrücklich die Bibel, und sagt demgemäß

1) Vgl. die formalen Prinzipien des Katholicismus und Protestantismus in der Tübinger theol. Quart.-Schrift 1858, S. 3 ff., 185 ff., 385 ff., wo namentlich die Lehre von Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes u. A. im Zusammenhange dargelegt ist.

2) Commonit. n. 2. Dem ensprechend weist er die Katholiken n. 27 an, „den h. Kanon nach den Ueberlieferungen der Gesammtkirche und nach den Regeln des katholischen Dogma's" zu erklären.

3) Moral. reg. 70, 6. 8. 72, 1. 2.

wieder anderswo: der Vorsteher soll sich wohl hüten etwas zu sagen, einzurichten oder zu lehren, was gegen den in der h. Schrift niedergelegten Willen Gottes angeht[1]). Die h. Schrift ist ausreichend zur Erkenntniß der Wahrheit, lehrt der h. Athanasius; aus den Vätern gewinnt man die richtige Deutung derselben[2]). Gültiger als Alles, sagt er anderswo, ist die h. Schrift (ἱκανωτέρα πάντων); die Synode von Nicäa hat hinreichend erklärt, wie die Christologie der h. Schrift zu verstehen sei[3]). Da nicht alle die h. Schrift lesen können, äußert Cyrill von Jerusalem, ist ihr dogmatischer Inhalt (τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως) in das Symbolum zusammengefaßt worden. Dies enthält darum die ganze Doctrin des A. und des N. T. wie in seinem Schooße. Und wiederum: Ueber die Art und Weise der Zeugung des Sohnes aus dem Vater hat der h. Geist in der Schrift nichts mitgetheilt. Was mühst du dich also damit ab, Nichtgeschriebenes zu erkennen, da du nicht einmal alles Geschriebene verstehst? Viele Fragen gibt es in der h. Schrift, die wir nicht verstehen[4]). Ebenso Cat. 4, 17 bei der Behandlung der Lehre von Gott: über die göttlichen und h. Geheimnisse des Glaubens darf nicht das Mindeste ohne die h. Schriften gelehrt werden. Selbst mir ist nicht zu glauben, wenn ich es nicht aus der Schrift beweise. Und 16, 2: Vom h. Geiste wollen wir nur sagen, was in der Schrift steht, und keine vorwitzigen Fragen aufwerfen, die er selbst nicht über sich beantwortet hat. Auch der h. Epiphanius, der sonst mit am meisten die ungeschriebene Tradition betont, sagt haer. 76, 11: Obgleich der Ausdruck „ungezeugter Vater" nicht in der Schrift steht, glauben wir das doch, weil die vernünftige Schlußfolgerung diese Consequenz fordert. Aehnlich, meint, er verhalte es sich auch mit vielem Andern, wie er denn auch an manchen andern Stellen den Gedanken hervorhebt, die Häretiker gründeten ihre Lehre auf falsches Schriftverständniß, ihnen gegenüber wolle er die richtige Lehre aus der Schrift und der Vernunft beweisen. Dem entsprechend behauptet er haer. 75, 7, die Kirche bewahre den von den Vätern überkommenen wahren Glauben und die Ueberlieferungen, unter denen er hier die kirchlichen Einrichtungen und Gebräuche versteht. Dem Aetius wirft Epiphanius vor, er wolle die Geheimnisse erkennen nicht nach

1) Reg. brev. tract. n. 1. 64. 98.
2) or. c. gentes n. 1.
3) De synod. n. 6.
4) Catech. 5, 12. 11, 12.

Maßgabe der Schrift (*οὐ κατὰ ἀκολουθίαν γραφῆς*), ſondern aus menſchlichen Vernunftſchlüſſen [1]). Und c. 36 bemerkt er gegen denſelben, durch Syllogismen werde Niemand Gott erfaſſen, wir müßten uns vielmehr hinwenden zur Lehre des h. Geiſtes und der h. Schriften. Ebendaſelbſt, gegen Ende des Kapitels wiederholt er ſeine Behauptung, Aetius beweiſe nichts aus der Schrift, die Rechtgläubigen hingegen bewieſen Alles aus der Schrift und der durch die Frömmigkeit erleuchteten Vernunft (*ἐκ τοῦ εὐσεβοῦς λόγου*). Haer. 77, 3 theilt er den Ausſpruch des h. Athanaſius mit, auf dem Concil von Nicäa ſei der Glaube feſtgeſtellt worden nach den h. Schriften. Und haer. 78, 25 ſchließt er mit den Worten: Das ſchrieben wir zum Nutzen derer, welche die Wahrheit der Schrift kennen lernen wollen und ſich nicht ihren eigenen Eingebungen überlaſſen. Ich ſage nichts, erklärt Theodoret, auf menſchliche Gründe geſtützt; denn ich bin nicht ſo verwegen, etwas zu behaupten, worüber die h. Schrift ſchweigt [2]). Und anderswo: aus der h. Schrift entnehmen wir die Richtſchnur der Dogmen. Wir ſagen nicht, Gott-Logos (ſondern Chriſtus) habe im Fleiſch gelitten, weil wir dieſen Ausdruck in der Schrift nicht finden. . . Was in der heiligen Schrift nicht geſagt wird, ſollen wir auch nicht ſagen [3]). Und wiederum: Wahrſcheinlich ſind die Engel gleichzeitig mit Himmel und Erde erſchaffen. Ich will das aber nicht ſicher behaupten; denn es iſt verwegen, ſicher etwas zu behaupten, was nicht ausdrücklich in der Schrift ſteht [4]). Aehnlich meint er in Bezug auf den Verbleib Henochs, man ſolle das in der Schrift Verſchwiegene nicht erfragen, ſondern das verehren was geſchrieben ſtehe (quaest. 45). Wir werden gelehrt, bemerkt er wiederum, . . . nichts Fremdes der h. Schrift beizufügen, ſondern mit der Lehre des h. Geiſtes uns zu begnügen und die Häretiker zu verabſcheuen, deren Einige dem göttlichen Worte Mythen beifügten, Andere ihre gottloſen Gedanken dem Sinne der Schrift vorzogen [5]). Was nicht in der h. Schrift ſteht, meint Anaſtaſius von Sinai († 599), ſoll man nicht erforſchen wollen; deſſen Kenntniß nützt, das hat ſie geoffenbart (qu. 89). Ebenſo in Hexaem. lib. 8: es iſt klar, daß dasjenige, was die h. Schrift mit Stillſchweigen überging, nicht

1) haer. 75, confut. Aetii c. 11.
2) Dial. II, p. 164 Migne.
3) Dial. III, p. 264 sq.
4) Quaest. in Gen. 4.
5) in Lev. quaest. 9.

erforſcht werden ſoll. Denn Alles, was zu unſerm Heile dient, hat der h. Geiſt uns mitgetheilt. Die Zweiheit der Naturen in Chriſtus, äußert der ſtrenggläubige Maximus Confeſſor († 662), laſſe ſich auch aus der Schrift beweiſen; denn die Väter hätten nicht aus ſich geſchöpft, ſondern uns überliefert, was ſie aus der Schrift gelernt [1]). Procopius von Gaza (um 530) ermahnt, die Dogmen aus dem eigenen Geiſte zu entnehmen und den dieſem zur Hülfe gegebenen h. Schriften (zu Prov. 5, 15). Der h. Johannes von Damaskus beginnt ſein Werk de fide orthodoxa (I, 1) mit der Erklärung, Gott habe ſeine Offenbarung mitgetheilt in der Natur und im A. und N. T. Darüber hinaus ſolle man nichts erforſchen. Was uns überhaupt faßbar ſei, habe er dort niedergelegt.

Daneben finden wir nun aber auch Aeußerungen in der patriſtiſchen Literatur, in welchen die Tradition und zwar nicht als Norm der Schrifterklärung, ſondern als die Schrift ergänzendes Element hervorgehoben wird. Namentlich herrſcht dieſer Gedanke bei dem h. Baſilius vor. Freilich, ſagt er de spir. sancto n. 16: daß die Väter die Coordination der drei göttlichen Perſonen überlieferten, genügt uns nicht; denn auch ſie folgten dabei nur der h. Schrift. Auch in dem Sinne von der bloß normirenden Bedeutung der Tradition für das Schriftverſtändniß könnte genommen werden, wenn er n. 22 ſagt: wir wollen die Beſtimmungen über den h. Geiſt unterſuchen, wie wir ſie theils aus der Schrift haben, theils aus der ungeſchriebenen Ueberlieferung der Väter. Aber anders klingt es ſchon, wenn er ſeinen Gegnern n. 25 vorwirft, ſie verlangten durchaus Zeugniſſe aus der h. Schrift und verwürfen ſolche aus der ungeſchriebenen Ueberlieferung. Ausführlich redet er dann über letztere an einer andern Stelle, aus der indeß hervorgeht, daß er wenigſtens vorzugsweiſe disciplinäre Anordnungen, kirchliche Satzungen und Gebräuche als Inhalt der mündlichen Ueberlieferung betrachtet. Von den in der Kirche aufbewahrten Glaubensſätzen und Lehren, ſagt er, gehört Einiges der geſchriebenen Doctrin an, Anderes haben wir geheim aus der Ueberlieferung der Apoſtel erhalten. Beides hat gleiche Bedeutung. Niemand wird dem widerſprechen, wenn er nur etwas von den kirchlichen Satzungen kennt. Denn wenn wir die ungeſchriebenen (traditionellen) Gebräuche (ἔθη) als von geringer Bedeutung verwerfen wollten, würden wir das Evangelium verletzen und die Predigt zu einem bloßen Worte machen. Wo ſteht etwas, fragt er,

1) Disput. c. Pyrrho p. 320 Migne.

vom Kreuzzeichen geschrieben? Deßgleichen davon, daß wir beim Gebet das Antlitz nach Osten richten müssen? Wer von den Heiligen (den Aposteln) hat die Worte der ἐπίκλησις bei der h. Eucharistie geschrieben hinterlassen? die Segnungen bei der Taufe und Salbung? Rührt das nicht her aus der verschwiegenen, geheimen Ueberlieferung [1])? Ferner die Oelsalbung selbst und die dreifache Untertauchung nebst den Exorcismen? Stammt es nicht aus der geheimen Ueberlieferung (οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας), welche unsere Väter mit sorgsamem Stillschweigen bewahrten? Da die Ungeweihten unsere Geheimnisse nicht sehen dürfen, wie dürfte man die Lehre darüber schriftlich mittheilen? Die Apostel und Väter, welche anfangs die Kirche mit Anordnungen versahen, haben die Geheimnisse geheim gehalten. Die Glaubenssätze werden verschwiegen, die κηρύγματα (unter denen er die Kanones, kirchlichen Sitten und Gesetze versteht), publicirt. Der Tag wäre zu kurz, fährt er fort, wollte ich alle ungeschriebenen Geheimnisse der Kirche mittheilen. Wo steht etwas in der Bibel von dem Glaubensbekenntniß an Vater, Sohn und h. Geist? Die Doxologie mit dem σὺν τῷ πνεύματι, sagt er ferner, welche die Gegner als unbiblisch verwerfen, muß so gut angenommen werden, wie die vielen Geheimnisse, die wir nur aus der Ueberlieferung haben. Diese aber muß nach der Lehre der Apostel, z. B. nach 1 Kor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15 angenommen werden [2]). Man muß sich auch der Ueberlieferung bedienen, lehrt der h. Epiphanius (haer. 61, 6); denn nicht Alles kann aus der Schrift entnommen werden. Darum haben die Apostel Einiges in Schriften, Anderes durch Tradition überliefert gemäß 1 Kor. 11, 2. 15, 3. So haben sie überliefert, daß es Sünde sei, nach dem Entschluß zur Jungfrauschaft zu heirathen. Nur die Jungfrau, fügt er bei, die sich nicht dem Herrn gewidmet hat, darf heirathen. Dies erlaubt der Apostel nach der Meinung des Epiphanius wegen der geringen Zahl der Christen. Der h. Anastasius von Sinai verbreitet sich ausführlich über die Art und Weise, wie man den Glauben gegen die Häretiker vertheidigen solle. Die Kirche, sagt er, hat einige Ueberlieferungen auch ungeschrieben überkommen, z. B. die Anordnung, daß man die Communion nüchtern empfangen, nach

1) οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως; Hiermit ist, wie sich aus den später folgenden Worten noch klarer ergibt, die Ueberlieferung der disciplina arcani gemeint.

2) De Spir. sancto n. 66. 67. 71.

Osten gerichtet beten müsse, daß Maria auch nach der Geburt Christi Jungfrau geblieben sei, daß sie in einer Höhle geboren habe und vieles Andere. Es gibt zwei Arten der Untersuchung, fährt er dann prinzipiell fort, die aus der h. Schrift und die aus der Sache selbst. Letztere Methode ist die überzeugendere und sicherere. Denn die Worte der h. Schrift werden vielleicht falsch verstanden (ὑπονοθεύονται). Von der Tradition redet Anastasius hierbei gar nicht; er beschränkt dieselbe nur auf Einzelheiten, und wie die von ihm angeführten Beispiele schließen lassen, auf Aeußerlichkeiten und untergeordnete Dinge, welche die Glaubenslehre nur mehr oder weniger indirect betreffen [1]). Manches wird einfach geglaubt, erklärt er in derselben Schrift (c. 22), ohne daß es verstanden oder bewiesen werden könnte. Da z. B. die Evangelisten nichts von Christi Auferstehung aus dem versiegelten Grabe melden, woher beweist man es? Das Evangelium erzählt ferner die jungfräuliche Empfängniß Christi, aber doch nicht seine jungfräuliche Geburt? Da Johannes die Martha Schwester der Mutter Jesu nennt, warum sagt ihr das nicht [2])? Woher wißt ihr, daß Christus in einer Höhle geboren wurde? Man sieht, daß Anastasius auch hier wieder nur an untergeordnete Einzelheiten denkt. Die Sicherheit für die Erhaltung der ursprünglichen evangelischen und apostolischen Lehre erblickt er darin, daß dieselbe in den 72 Sprachen aller Völker verbreitet sei. Auch nennt Johannes von Damaskus die Sitte, nach Osten gerichtet zu beten, eine ungeschriebene Ueberlieferung der Apostel und fügt bei: Diese haben uns nämlich Vieles ungeschrieben (ἀγράφως) überliefert [3]). Ebendaselbst (c. 15) bezeichnet er als eine solche ungeschriebene Ueberlieferung (ἄγραφος παράδοσις) die Heiligen- und Bilderverehrung, das Beten mit dem Antlitz gegen Osten u. drgl. Darauf erwähnt er noch eine legendarische Erzählung vom Könige Abgarus und fährt dann fort: Denn sehr Vieles haben die Apostel ungeschrieben überliefert, indem er sich dabei auf 1 Kor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15 beruft. Die kirchlichen Gesetze, äußert er anderswo, sind zum Theil ungeschrieben von den Aposteln überliefert worden. Auch sonst noch Manches. Woher kännten wir sonst Golgotha und das h. Grab? Haben nicht die Kinder von ihren Eltern es mündlich überkommen? Die Aechtheit der h. Stätten ist in der Schrift nicht bezeugt; ebenso nicht das

1) Vitae dux c. 1.
2) Dies beruht offenbar auf einem Mißverständniß von Joh. 19, 25.
3) de fide orthod. IV, 12.

dreimalige Untertauchen bei der Taufe, das Beten mit dem Angesicht nach Osten, die Geheimnißlehre (ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις). Dies meint der Apostel auch 2 Thess. 2, 14 [1]).

Was die Väter also für den Inhalt der ungeschriebenen Tradition ausgeben, sind mehr oder weniger untergeordnete Dinge, meist disciplinäre Vorschriften oder kirchliche Gebräuche. Alle wichtigen dogmatischen Fragen suchen sie aus der Schrift zu beantworten, welche sie dann nach der Ueberlieferung ihrer Vorfahren erklärten. Dem entspricht auch ihr Verfahren, welches sie practisch den Häretikern gegenüber beobachten. Jede Abweichung von der kirchlichen Glaubenslehre behandeln sie als einen Widerspruch gegen die Lehre des Neuen Testaments. Die geoffenbarte Wahrheit überhaupt führt bei ihnen ständig den Namen veritas evangelica et apostolica, d. h. die in den Evangelien und den Schriften der Apostel enthalten ist. Den Häretikern halten sie stets die irrige, von der alten Ueberlieferung abweichende Erklärung der h. Schrift vor. Zu deren Widerlegung berufen sie sich nicht etwa auf unfaßbare oder nicht schriftlich bezeugte Traditionen, sondern einfach auf die Bibel, namentlich das Neue Testament, und diejenigen Deutungen der einschlägigen Stellen, welche nach Ausweis der Schriften der kirchlichen Lehrer und der Concilienacten zu allen Zeiten die katholischen gewesen waren. Aus der unübersehbaren Masse solcher Aeußerungen heben wir einige aus.

Tertullian bespricht das Verhältniß der Bibel zur Kirchenlehre in dem bezeichneten Sinne [2]) und läßt die Häresien durch irrige Deutungen der h. Schrift entstanden sein [3]). Cyprian stellt die häretischen Neuerungen der veritas Evangelica gegenüber [4]). Augustinus erklärt, die Katholiken verständen die h. Schriften gemäß der Lehre der Apostel (secundum apostolicam disciplinam), nicht nach der Lehre Mani's [5]). Marius Victorinus Afer (um 370) meint, wenn die h. Schrift einfach (simpliciter) gelesen werde, schwände jeglicher Irrthum und jegliches Mißverständniß, es höre dann auf die (auf Allegorisiren gestützte) Untersuchungsweise nach Art Philo's, die theologische Rabulisterei und die

1) De imagin. I, 23. Dasselbe steht fast mit denselben Worten ib. II, 16.

2) De praescript. c. 19.

3) Ibid. c. 39. Nec periclitor dicere, ipsas quoque scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam »oportet haereses esse« quae sine scripturis esse non possent.

4) Ep. XL, 3 sq.

5) De moribus eccles. cath. I, 33.

Erfindung abergläubiſcher Zuſätze (philonica disputatio, syllogisticus sermo, superstitiosa adinventio) [1]). Der Verfaſſer des fälſchlich dem Rufin zugeſchriebenen Pſalmencommentars beſchuldigt die Häretiker, daß ſie das Teſtament Gottes zu beflecken nicht aufhören, indem ſie die h. Schrift falſch verſtehen und auslegen. Das Teſtament Gottes beflecken ſie, weil ſie ohne Aufhören aus ihm die Lüge und den Irrthum beweiſen ... Zur Erkenntniß Gottes iſt uns die Trennung der Häretiker ſehr behülflich. Denn Vieles war in den Schriften verborgen, und da die Häretiker ausgeſchieden wurden, beunruhigten ſie die Kirche Gottes mit Fragen. Eröffnet wurde, was verborgen war, und der Wille Gottes wurde verſtanden. Und in dem ebenfalls pſeudo-rufiniſchen Buche de fide heißt es n. 52, die Arianer verſtänden ſich darauf, die Einfachheit der h. Schrift ſtets zu fälſchen und ſo durch Sophismen die Wahrheit zu verdrehen. Ihnen gegenüber müſſe man, dem Glauben der h. Schrift folgend, aus ihr ſeine Beweiſe nehmen. Caſſian ſieht in dem apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß die kürzeſte Zuſammenfaſſung des geſammten dogmatiſchen Inhaltes der h. Schrift [2]). Das ökumeniſche Concil von Epheſus ſchreibt an den Papſt Cöleſtin, es habe erkannt, daß Neſtorius abweiche ab apostolica et evangelica veritate, d. i. von der Wahrheit, wie ſie in den Evangelien und den apoſtoliſchen Schriften enthalten ſei [3]). Ebenſo findet Eutherius [4]) die Lehre des Neſtorius im Widerſpruche mit der ganzen h. Schrift (universae divinitus inspiratae scripturae contraria). Der Papſt Leo der Große ſchreibt mit Bezug auf die häretiſchen Bewegungen ſeiner Zeit, man dürfe auch nicht durch ein einziges Wort von der evangelica apostolicaque doctrina abweichen, oder anders als

1) Ed. Migne VIII, 1009.

2) De incarnat. Christi VI, 3. Ebenſo bemerkt Nicetas (Explan. Symb. n. 13), weil die Meiſten keine Zeit hätten, die ganze h. Schrift zu ſtudiren, ſei das Symbolum der Kürze wegen aus der ganzen h. Schrift zuſammengeſtellt worden.

3) Coelest. Ep. XX, 2. Da in dem unzählige Male ſich wiederholenden Ausdrucke veritas evangelica et apostolica das evangelica die Evangelien bezeichnet, ſo kann apostolica nur von den übrigen neuteſtamentlichen Schriften verſtanden werden. Unter veritas evangelica dachte man ſich natürlich die Lehre Chriſti ſelbſt, und die apoſtoliſche Predigt fand man im Weſentlichen in den apoſt. Briefen niedergelegt.

4) Ep. ad Xyst. IV, 3. Dazu paßt es, wenn Vincentius von Lerin (Commonit. n. 31) bemerkt, Neſtorius habe ſich angemaßt, zuerſt die h. Schrift richtig zu verſtehen.

die Apoſtel und Vorfahren im Glauben die h. Schrift verſtehen; nun aber kämen allerhand tolle und gottloſe Fragen auf, welche früher der h. Geiſt ſofort erſtickt habe [1]). Prosper von Aquitanien ſagt von der Synode von Chalcedon, ſie habe den Glauben beſtätigt, welcher über die Menſchwerdung des Wortes von Leo gemäß den Evangelien und der Lehre der Apoſtel verkündet worden ſei [2]). Victor von Vita erzählt, am Schluſſe eines dem Vandalenkönige Hunnerich überreichten Glaubensbekenntniſſes habe man erklärt, dieſer Glaube ſei beſtätigt durch die in den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften enthaltene Lehre (evangelica et apostolica traditio) [3]). Fauſtus von Riez beginnt ſeine Schrift über die Gnade Gottes und die menſchliche Freiheit mit der Bemerkung, er wolle über dieſen Gegenſtand handeln nach der Lehre der Evangelien und der apoſtoliſchen Schriften (juxta evangelicas disciplinas et apostolicas regulas) [4]). Avitus von Vienne († 523) erklärt ſich bereit, klar nachzuweiſen, daß der katholiſche Glaube dem Evangelium und den Apoſteln gemäß ſei (secundum evangelium et apostolos) [5]). Vigilius von Tapſus (nach 480) hält den Arianern entgegen, die Synode von Nicäa habe den Glauben ex evangelicis et apostolicis doctrinis fixirt [6]). Die Arianer machten bekanntlich gegen das ὁμοούσιος des Concils von Nicäa ſtets geltend, daß dieſer Ausdruck

1) Ep. LXXXII, 1: Et cum ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de scripturis divinis sapere, quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt, nunc demum indisciplinatae moventur et impiae quaestiones, quas olim mox, ut eas per apta sibi corda diabolus excitavit, per discipulos veritatis spiritus sanctus extinxit.

2) Chron. ed. Migne p. 603.

3) De persecut. Vandal. IV, 21.

4) De grat. Dei et lib. arbitr. I, 1.

5) Ed. Migne LIX, 387.

6) c. Arian. dialog. I, 1. Noch prägnanter drückt er ſich aus de trinit. VI fin., indem er die Evangelien als die Grundquelle der geſammten chriſtlichen Wahrheit behandelt und deren Lehre mit der Lehre der Kirche identificirt: Si quae haereses sunt quae nos latent, sed et quae futurae sunt, quae adversus fidem regulae evangelicae et ecclesiae catholicae sunt. futurae, anathema habeantur. In demſelben Sinne ſagt der Papſt Anaſtaſius (Ep. I, 5), ſeine Sache ſei es, Evangelii fidem custodire; und ep. II, 2: Am Evangelium halten wir feſt und verdammen darum das unſerm Glauben Widerſprechende. Ebenſo der Papſt Simplicius (ep. IV ad Zenon.), die Ketzerei müſſe acie evangelicae falcis abgeſchnitten werden.

in der ganzen h. Schrift nicht zu finden sei. Hierauf erwiderten ihre kirchlichen Gegner in der Regel nicht, die h. Schrift enthalte nicht Alles, das ὁμοούσιος sei Gegenstand der mündlichen Ueberlieferung; sondern mit vollem Rechte, wenn auch das Wort nicht in der Bibel stehe, so doch die Sache, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater sei schriftgemäß [1]). Am ausdrücklichsten aber lehrt Facundus (um 550), man könne alle Häresien nicht besser als aus dem N. T. widerlegen, und hinwiederum vermöge ein Häretiker dasselbe nicht richtig zu verstehen [2]). In demselben Sinne heißt es bei Salvian († nach 495), die Häretiker hätten die h. Schrift durch spätere Traditionen verfälscht, die Katholiken dagegen bewahrten sie rein als ächte Glaubensquelle [3]). In der alten Lebensbeschreibung Barlaams und Josaphats heißt es c. 16, die Häresien seien dadurch entstanden, daß der Teufel die Menschen vom rechten Wege gebracht, sie zu falschen Meinungen verführt, und einige Stellen der h. Schrift anders zu deuten gelehrt habe, als der ächte Sinn es erfordere. Der Papst Felix ermahnt die Gläubigen, die Ueberlieferungen zu bewahren, welche sie aus den h. Schriften empfangen hätten [4]), und lehrt, Christus müsse Gott genannt werden nach der eigenen Bestimmung des

1) Principiell spricht sich hierüber aus Fulgentius (Respons. c. Arian. ed. Migne LXV, 218). Vgl. Athan. ep. ad Afr. epps. n. 6. Cyr. de trin. I, p. 669 Migne. Theod. H. E. I, 8, 27.

2) De defens. trium capp. VIII, 6. Si quidem omnes haereticos non aliunde magis quam de scripturis evangelicis et apostolicis refutamus. Et est omnino sibi contrarium, ut simul dicatur quisquam et evangelica et apostolica scripta recte interpretatus fuisse et non recte de christiana fide sensisse. Diese Stelle zeigt zugleich klar, in welchem Sinne das sonst vorkommende evangelica et apostolica veritas zu nehmen ist, wenn darüber überhaupt noch ein Zweifel statthaft wäre. Mit Facundus stimmt Nicetas überein, wenn er sagt, der Beweis für die Gottheit des h. Geistes sei nur aus der h. Schrift zu entnehmen (nec aliunde reddenda [ratio] nisi ex divinarum fontibus scripturarum), Viele, durch eine falsche Interpretation der betreffenden Stellen irregeführt (prava doctorum interpretatione anticipati), hielten ihn für ein Geschöpf (de spir. s. potentia n. 1). Aehnlich, nur noch bestimmter als Papst Leo, bemerkt derselbe Lehrer, gegenüber den spitzfindigen Fragen Neuerer halte die Kirche einfach an der Lehre der Schrift fest.

3) De gubernat. Dei V, 2.

4) Ep. IV. ad Petr. Fullon.: Custodite, Christi discipuli, mei autem filii, traditiones quas a divinis scripturis accepistis.

Erlösers, nach der Ueberlieferung der h. Schriften und der Auseinandersetzung der Väter [1]). Der Papst Vigilius erklärt, der orthodoxe Glaube sei auf den vier ökumenischen Concilien definirt worden gemäß der Lehre der Evangelisten und der Apostel. Dann verwirft er die Ansicht, daß die Sünde von Gott stamme, weil dies der Lehre der h. Schrift fremd sei. Und weiter sagt er: Die Häretiker gehen nicht auf die Weissagungen, nicht auf die Briefe der Apostel, und nicht auf die Autorität der Evangelien zurück, sondern auf sich selbst [2]). Den inspirirten Schriften folgend, lehrt der Kaiser Justinian, haben die h. Väter die Präexistenzlehre des Origenes verworfen; und ebenso sagt er, die Worte Cyrills wiederholend: Die Kirche, indem sie den h. Schriften folgt, weiß nichts von der Präexistenz. Dann schreibt er wieder: Die h. Schriften und die diesen folgenden Väter lehren die Incarnation des Logos [3]). Ebenso bemerkt Cassiodor (zu Ps. 28, 1): So sind alle Häresien durch verschiedene Schriftstellen vermittelst der Lehre des h. Geistes vernichtet worden.

Namentlich haben die griechischen Väter sehr oft die nach der Ueberlieferung zu erklärende h. Schrift als die Quelle des Glaubens bezeichnet, ohne sich immer gerade principiell auszusprechen. Theodor von Heraclea äußert (zu Is. 59, 10): wer Einsicht erlangen will, muß seine Weisheit aus der h. Schrift schöpfen. Der Kirchenhistoriker Sokrates sagt von Basilius und Gregor von Nazianz, da er deren Gelehrsamkeit sowohl in der profanen Literatur als in der Theologie rühmen will, sie seien sich gleich gewesen an Heiligkeit und Bildung, sowohl in der Philosophie als in den h. Schriften (*καὶ κατὰ τὰς παιδεύσεις τήν τε ἑλληνικὴν φημι καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων*) (H. E. 4, 26). Derselbe entschuldigt den Nestorius damit, daß er aus Unkenntniß das *θεοτόκος* bestritten habe; derselbe habe zu wenig die alten Schrifterklärer studirt und zu viel auf sich selbst vertraut (7, 31). Wenn Einer sagt, bemerkt er 2, 10,

1) Ep. V. ad Zen.: secundum divinam Salvatoris sanctionem et traditionem divinarum scripturarum Patrumque expositionem (*ἐκθεσιν*). Das Erste ist offenbar die Lehre Christi selbst, das Zweite die sonstige Lehre der h. Schrift, das Dritte, ausdrücklich nicht als selbstständige Ueberlieferung, sondern nur als Deutung, Erklärung oder Glaubensbekenntniß, als etwas Secundäres bezeichnet, ist die Auffassung des Schriftinhaltes, wie sie sich bei den Vätern findet.

2) Const. de III capp. (Migne p. 72. 99. 146).

3) Iustin. adv. Orig. (ib. p. 193. 201. 225. 279. 294).

der Sohn sei ein Geschöpf, und nicht wie die Schriften es überliefert haben, oder wenn Einer anders lehrt, als wir es überkamen, der sei verdammt. Denn wir folgen Allem, wie es in der Schrift von den Aposteln und Propheten gelehrt ist. Auch 2, 19 beruft sich Sokrates oft und ausschließlich auf die h. Schrift, aus der die orthodoxe Lehre geschöpft und begründet werde. Und 2, 35 meldet er von Aetius, derselbe sei in der h. Schrift nicht bewandert gewesen, habe auch die alten Schrifterklärer (*τοὺς ἀρχαίους τοὺς τὰ Χριστιανικὰ λόγια ἑρμηνεύσαντας*) nicht gekannt, sondern sich nur auf Sophistik verlegt. 5, 10 erzählt er, wie der Lector Sisinnius von dem novatianischen Bischof Agelius zu einem Religionsgespräch deputirt wird, weil er genau in den Auslegungen der h. Schriften und in der Philosophie erfahren gewesen sei. Dieser räth aber von solchen Disputationen ab, die den Streit nur verschärften, man solle sich an die alten Lehrer halten, die vor dem Ausbruch der Streitigkeiten gelebt hätten. Sozomenus berichtet, der Kaiser habe die Bischöfe des Orients und des Occidents in Seleucia und Rimini zusammenkommen lassen, mit dem Auftrage, ihm ihre Glaubensdecrete mitzutheilen, damit er sähe, ob sie den h. Schriften gemäß seien (H. E. 4, 16). Gleich Sokrates bezeichnet er auch oft die Kenntniß der h. Schrift rundweg als die theologische Bildung. So meldet er von Evagrius, derselbe habe unter Gregor von Nazianz die Philosophie und die h. Schrift studirt (6, 30), von Theodor von Mopsuestia, er sei in den h. Schriften und in allen Disciplinen der Rhetoren und Philosophen sehr erfahren gewesen (8, 2) [1]). Die von Sokrates und Sozomenus erwähnten Väter waren derselben Ansicht. Gregor von Nazianz z. B. meldet von dem h. Athanasius, derselbe habe dem Kaiser eine Schrift gegen das Dogma der Homousiasten überreicht, in welcher dasselbe als in der Schrift nicht begründete Neuerung (*ἄγραφος καινοτομία*) bezeichnet sei (orat. 21, 33). Den Montanisten gegenüber, sagt der h. Epiphanius (haer. 48, 15), haben wir nun aus der h. Schrift wie aus der Vernunft die Absurdität ihres Systems erwiesen. Das sichere Kriterium der Wahrheit, lehrt der h. Gregor von Nyssa, ist bei jedem Dogma die h. Schrift [2]). Der h. Athanasius: Die Väter von Nicäa haben den h. Schriften gemäß den Glauben bekannt [3]). Anderswo: Unser Glaube ist richtig,

1) Vgl. noch 6, 25 u. a. St.
2) c. Eunom. I, p. 341 Migne.
3) ep. ad Epict. n. 1.

geht aus von der Lehre der Apoſtel und der Ueberlieferung der Väter und wird bewieſen aus dem N. und A. T. [1]). Der Häreſie des Apollinaris ſtellt er gegenüber das Dogma des Evangeliums, die Lehre der Apoſtel und das Zeugniß der Propheten, und wirft den Apollinariſten vor, ſie wollten aus ſich ſelbſt reden und nicht dem Dogma des Evangeliums folgen [2]). Der Biſchof Euſthatius auf dem Concil von Nicäa erklärt in ſeiner Rede an den Kaiſer Conſtantin, Arius ſei befunden worden als entfernt von der Lehre der Propheten und Apoſtel [3]). Die orthodoxe Lehre, bemerkt Cyrill von Alexandrien gegen Neſtorius, haben uns die h. Schriften überliefert [4]). Der richtige Glaube, der mit den h. und göttlichen Schriften übereinſtimmt, iſt mit dem Inhalt der Ueberlieferung in den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften identiſch (ib. 4, 6). Die Chriſtologie, meint Cyrill, ſei ſchwer zu verſtehen, ſelbſt für ſehr geſcheidte und in der Bibel bewanderte Männer [5]). In derſelben Schrift ſagt er (p. 472) vom allgemeinen Concil in Epheſus, dort ſei Chriſtus gleichſam Beiſitzer und Haupt geweſen. Denn auf ſeinem Throne habe das Evangelium gelegen und den Biſchöfen zugerufen: richtet ein gerechtes Gericht, richtet zwiſchen den h. Evangelien und der Lehre des Neſtorius. Durch das übereinſtimmende Urtheil Aller ſei deſſen Lehre verworfen und die reine Schönheit der apoſtoliſchen und evangeliſchen Ueberlieferung ans Licht gebracht, die Macht der Wahrheit befeſtigt worden. Von Neſtorius ſelbſt meldet er (p. 464), derſelbe ſei wohl bewandert geweſen in den evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehren, und auf dem Concil habe er mit Biſchöfen disputirt, deren Gelehrſamkeit in der Theologie Cyrill mit denſelben Ausdrücken characteriſirt (p. 465). Vom rechten Glauben fallen wir ab, ſchreibt er (ep. 55), ſobald wir der h. Schrift nicht folgen. Den Häretikern antworten wir, bemerkt er zu Joh. 3, 31: nicht euren Sophismen, ſondern bloß der h. Schrift folgen wir. Ohne göttliche Erleuchtung, ſagt er zu Joh. 17, 16, kann man keine genaue Kenntniß der göttlichen Dogmen erlangen; denn die Geheimniſſe der h. Schrift überſteigen die menſchliche Fähigkeit. Den Häretikern, meint er, gelte das Wort des Herrn: ihr irrt, da ihr die Schrift nicht

1) ep. ad Adelph. n. 6.
2) c. Appollin. 2, 4 sq.
3) adv. Nestor. I, 1.
4) Migne gr. 18, 676.
5) Apol. ad Theodos. p. 460 Migne.

kennt, und allenthalben beweist er jenen gegenüber aus der Bibel [1]). Von dem Kaiser Konstantin berichtet Theodoret (H. E. I, 6), er habe auf dem Concil von Nicäa gesagt, der arianische Streit sei um so ärgerlicher, als die geoffenbarte Lehre doch in der Schrift überliefert werde; die Evangelien, die apostolischen Schriften und die Propheten lehrten uns, was wir von Gott zu denken hätten. Seinen christologischen Gegnern gegenüber beweist Theodoret seine Behauptungen stets aus der h. Schrift und zeigt dann, daß auch die größten Kirchenlehrer immer so gelehrt hätten [2]). In der kirchlichen Ueberlieferung erkennt er also die Bestätigung seiner Schrifterklärung. In demselben Sinne bemerkt er am Schlusse dieses ganzen Werkes (p. 317): Ahme also die Bienen nach, und fliegend durch die Wiesen der h. Schrift und durch die schönen Blumen der berühmten Väter baue in dir den Honigkuchen des Glaubens. Desgleichen an einer andern Stelle: den evangelischen und apostolischen Dogmen folgend, glauben wir der Ueberlieferung der Väter gemäß [3]). Und in demselben Sinne ermahnt er wiederum die Bischöfe Ciliciens (ep. 84), denen, welche den apostolischen Dogmen nicht folgen, den Mund zu stopfen und kirchlich gesinnt zu sein und zu lehren, den Fußtapfen der h. Väter zu folgen und den zu Nicäa von den h. Vätern dargelegten Glauben rein zu bewahren, welcher die Lehre der Evangelisten und Apostel summarisch enthalte. Es hat uns gut geschienen, schreibt nach ihm (H. E. II, 15) die Synode von Rimini an Konstantius, den alten Glauben zu bewahren, den auch die Propheten, Evangelisten und Apostel verkündeten. Cosmas der Indienfahrer (um 540) bezeugt kurz, die h. Schrift werde nach der Ueberlieferung der Väter erklärt [4]).

Abgesehen von manchen der bereits angeführten Stellen haben die Väter auch sonst oft den Grundsatz aufgestellt, daß nach der Ueberlieferung der Vorfahren die Schrift zu interpretiren sei. Schon in den sogenannten pseudo-clementinischen Schriften finden wir eine ausdrückliche und bestimmte Erklärung dieses Inhaltes. Der Fiction gemäß schreibt der Römische Clemens (ep. 5) an die Gemeinde von Jerusalem: Es gibt viele Worte in den h. Schriften, die nach dem Sinne erklärt werden können, den Jeder

1) Thesaur. de Trin. assert. 29.
2) Dial. III, p. 220.
3) c. Nestor. p. 1157 Migne.
4) Topogr. lib. 10, p. 428 Migne.

sich willkürlich festgestellt hat, aber das darf nicht geschehen. Denn nicht einen fremden und fernliegenden Sinn dürft ihr aufsuchen, den ihr von außen hineintragt, sondern aus den Schriften selbst müßt ihr den wahren Sinn entnehmen. Und darum muß man von dem das Verständniß der Schriften erlernen, der dasselbe von den Vorfahren der Wahrheit gemäß überliefert erhielt, so daß er selbst das, was er richtig empfing, richtig überliefern kann. Wenn man nämlich aus den h. Schriften die vollständige und feste Regel der Wahrheit entnommen hat, wird es nicht unvernünftig sein, auch einiges aus der allgemeinen Bildung und den Humaniora, die man in der Jugend etwa sich angeeignet hat, zum Beweise des richtigen Glaubens beizutragen. Das völlige Verständniß der h. Schrift, schreibt der Kaiser Justinian gegen Theodor von Mopsuestia, wird aus den Vätern genommen, und behandelt er diesen Grundsatz als einen allbekannten und unbestreitbaren [1]). In der lateinischen Kirche finden wir dasselbe Princip seit jeher ausgesprochen und practisch befolgt. Sehr bestimmt wurde 416 auf der zweiten Synode von Milevä (can. 2) den Pelagianern gegenüber erklärt, die Stelle Röm. 5, 12 sei von der Erbsünde zu verstehen, und dürfe nicht anders gedeutet werden, als die allenthalben verbreitete katholische Kirche sie stets verstanden habe. Die Parabel von dem ungerechten Haushalter, sagt Gaudentius von Brixen (serm. 18) mag Jeder erklären wie er will; nur daß seine Deutung nicht der Ueberlieferung des apostolischen Glaubens widerspricht. Ebenso schreibt der Papst Gregor der Große (ep. 3, 67): bei der Erklärung der h. Schrift soll man nichts zurückweisen, was dem richtigen Glauben nicht widerspricht.

3. Die Erhebung des christlichen Dogma's besteht also hauptsächlich in richtiger Schrifterklärung, oder um mit den Vätern und der Kirche selbst zu reden, in der Schrifterklärung nach der Tradition der Vorfahren. Es versteht sich von selbst, daß dies nur von dogmatischen Stellen gilt, und daß der ganze nicht dogmatische Inhalt der h. Schrift mit kirchlicher oder patristischer Ueberlieferung nichts zu thun hat. Aber selbst bei den dogmatischen Stellen muß zwischen den Vätern als Exegeten und als Inhabern des kirchlichen Glaubens bestimmt unterschieden werden. Nicht in der Weise ist die h. Schrift nach der Lehre der Väter zu deuten, als müßte man ihren Erklärungen unbedingt beipflichten. Diese Aufgabe wäre darum

1) Migne gr. 86, 1079.

eine unlösbare, weil die Väter in der Deutung auch dogmatiſcher Stellen mit einander nicht übereinſtimmen, ja ſogar ſich ſelbſt nicht einmal conſequent bleiben. Hätte das Concil von Trient ſeine Beſtimmung, die h. Schrift ſei juxta unanimem consensum Patrum zu erklären, ſo verſtanden wiſſen wollen, daß wenigſtens diejenigen Stellen, bei welchen ein ſolcher Conſens ſich nachweiſen ließe, nun immerfort auf dieſelbe Weiſe interpretirt werden müßten, ſo wäre damit wenig erreicht geweſen. Eine völlige Uebereinſtimmung zwiſchen den patriſtiſchen Erklärern kann kaum bei der einen oder andern Stelle nachgewieſen werden. Wie oft könnte es auch vom bloßen Zufalle bedingt ſein, daß aus der theilweiſe verlorenen patriſtiſchen Literatur bei einer Stelle auffallend viele abweichende Deutungen erhalten geblieben wären, und bei einer andern im Alterthum ſehr abweichend gedeuteten verhältnißmäßig wenige? Wer vermöchte ferner den Umfang des Begriffes, der mit unanimis consensus ausgedrückt wird, genau zu beſtimmen? Wenn die Väter freilich übereinſtimmen, aber verhältnißmäßig Wenige unter ihnen über eine Stelle ſich äußern? Oder wenn unter ſehr vielen übereinſtimmenden Aeußerungen eine abweichende, aber die mehrer, ganz hervorragender Lehrer, gefunden wird? Man ſieht, daß es ſich bei jener Regel katholiſcher Schrifterklärung um etwas ganz Anderes handeln muß. Es gibt in der That einen dogmatiſchen Conſens der Väter von weitem Umfange, einen ſolchen, der allen Zweifeln entrückt iſt. Wir meinen das kirchliche Glaubensbewußtſein, die dogmatiſche Ueberlieferung der Apoſtel, die von den Kirchenvätern treu bewahrt und fortgepflanzt wurde. Dieſe Ueberlieferung wird nicht einmal von den ſpeculativen Irrthümern Einzelner berührt, indem ein geſunder Rückſchlag ſich geltend machte, ſobald die irrige Speculation den objectiven Glaubensinhalt zu entſtellen drohte. Nach dieſem wirklich vorhandenen unanimis consensus alſo iſt die h. Schrift zu deuten. Daß z. B. in der Kirche ſeit je her die Gottheit Chriſti, alſo ſeine Ebenbürtigkeit mit dem Vater gelehrt worden ſei, behaupten die Väter den Arianern gegenüber mit vollem Rechte. Freilich kommen in den erſten Jahrhunderten bis zum Concil von Nicäa in den dunkeln und tiefſinnigen Speculationen der Apologeten und alexandriniſchen Lehrer über den Logos bedenkliche Schwankungen vor. Aber wie ſtark man auch bisweilen die Unterordnung des Sohnes unter den Vater betonen mochte, in Folge einer glücklichen Inconſequenz hielt man dennoch, von der bibliſchen Lehre und der Macht des kirchlichen Glaubensbewußtſeins gezwungen, ſtets an der Gottheit des Sohnes feſt.

Die Lehre des Arius, daß der Sohn ein Geschöpf sei, endlich und veränderlich, in der Zeit aus nichts gemacht, war in der Kirche völlig unerhört. Sobald darum diese Irrthümer von Arius klar ausgesprochen und der überlieferten Lehre gegenübergestellt wurden, zögerte man nicht, diese Neuerung entschieden zu verwerfen, und aus dem N. T. zu beweisen, daß die kirchliche Lehre mit der apostolischen identisch sei. Allerdings fanden sich nun auch im N. T. Stellen, welche die Häresie zu begünstigen schienen und von den Arianern als klassische Beweisstellen für ihre Lehre behandelt wurden. Die namhafteste derselben ist die bekannte Aeußerung Christi: der Vater ist größer als ich. Oberflächlich betrachtet und aus dem Zusammenhange gerissen lauten diese Worte arianisch, wie überhaupt die Unterordnung Christi unter den Vater, welche allenthalben im N. T. gelehrt wird, äußerlich angesehen für den Arianismus spricht. Bei solchen Stellen, welche allenfalls eine verschiedene Deutung zuließen und leicht mißverstanden werden konnten, galt es vorzüglich, die Lehre der Väter, ihren unanimis consensus zu Hülfe zu rufen. Der arianischen Deutung widersprach das allgemeine von den Vorfahren überlieferte Glaubensbewußtsein der Kirche, sie konnte darum unmöglich die richtige sein. Die Väter hatten nie aus jenen Stellen arianische Folgerungen gezogen, vielmehr ungeachtet ihres auffallenden Wortlautes übereinstimmend an der Lehre von der Gottheit Christi festgehalten. Hatte man bis dahin mit dieser Lehre vielfach die Meinung von der Unterordnung des Sohnes verbunden, so wurde durch die Arianischen Wirren der hierin liegende Widerspruch aufgedeckt und jede Unklarheit beseitigt. Daß alle Väter in der speciellen Deutung jener und ähnlicher Aeußerungen übereinstimmen, kann nicht behauptet werden; aber darin besteht ihr unanimis consensus, daß sie dieselben nicht arianisch verstehen, sondern dem katholischen Dogma von der Gottheit Christi gemäß.

Hiernach tritt die exegetische Seite der patristischen Literatur sehr in den Hintergrund. Wo die Väter methodisch und richtig exegesiren, haben sie für uns nur den Werth mustergültiger und correcter Schrifterklärer. Ihre bei Weitem zahlreichern subjectiv-allegorischen und moralischen Auseinandersetzungen über biblische Stellen erscheinen bloß insoweit von Bedeutung, als sie geistreiche und ascetisch nützliche Gedanken enthalten. Selbst ihre Erklärungen dogmatischer Stellen können nicht als maßgebend angesehen werden und sind mitunter nachweislich falsch. Hingegen müssen wir Alles in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, was bei den Vätern dogmatischen

Inhaltes ist und auf neutestamentliche Stellen irgendwie Bezug hat. Denn eben in diesem Material liegt die dogmatische Tradition, das überlieferte Glaubensbewußtsein der Kirche. Vieles freilich ist in demselben auch enthalten, was nicht von den Aposteln überliefert wurde, was nicht Gegenstand der Offenbarung war. Dies sind die freien Speculationen, die weitern Entwicklungen des in der apostolischen Lehre dargebotenen Stoffes, welche natürlich mehr oder weniger subjectiven Werth besitzen. Meistens fußt indessen auch solches, wenigstens dem Ursprunge nach auf Bibelstellen, namentlich neutestamentlichen, und steht darum in nächster Beziehung zu der Verwerthung des N. T. in der patristischen Literatur.

4. Wir werden darum ein Zweifaches zu behandeln haben: sowohl die den dogmatischen Inhalt des N. T. fixirende Ueberlieferung der Väter, als auch ihre aus dem N. T. weiter entwickelten Vorstellungen und Ideen. Um nicht längst Bekanntes überflüssiger Weise zu wiederholen, berühren wir alles das nur kurz, wobei an einem vollständigen Consens der Väter nicht zu zweifeln ist. Dazu gehört vor Allem die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, von seiner Dreipersönlichkeit und dem Verhältniß der göttlichen Personen zu einander. Freilich haben selbst über diese Fundamentalpunkte des christlichen Glaubens schon in der alten Kirche Streitigkeiten, selbst heftige Kämpfe Statt gefunden, die ihre Wellenschläge bis in die strenggläubige Literatur der Väter hinein bemerkbar machten. Auch knüpften Anthropomorphiten, Antitrinitarier u. s. w. ihre Irrlehren meist an Bibelstellen an und erhielten gleichfalls von den Vätern ihre Widerlegung aus der h. Schrift. Indessen ist nach zeitweiligen Schwankungen die Einheit des Glaubensbewußtseins über alle jene Hauptfragen der christlichen Lehre innerhalb der Kirche stets und in Bälde wiederhergestellt worden. Jedermann weiß, was die Väter darüber glaubten und überlieferten. Und selbst wo klare und bleibende Abweichungen unter ihnen vorkommen, wie in der Frage über den Ausgang des h. Geistes, sind dieselben doch meist nur untergeordneter und mehr formeller Art. Dasselbe gilt von der patristischen Christologie. Ging auf diesem Gebiete die Unklarheit zu Zeiten so weit, daß Päpste nicht wußten, wie sie entscheiden sollten, daß der ganze Erdkreis nach dem Ausspruch des h. Hieronymus sich wunderte, plötzlich arianisch geworden zu sein, so stellte das getrübte Glaubensbewußtsein, namentlich auf Grund der allgemeinen Concilien, sich doch immer wieder her, und reden die Väter der Kirche, ungenaue oder unrichtige Ausdrücke abgerechnet, über die wesent-

lichen Fragen wie aus Einem Munde. Die Darstellung aller dieser Kämpfe und Entwicklungen ist Gegenstand der Dogmengeschichte, und aus dieser hinlänglich bekannt. Für die Geschichte der Erklärung des N. T. liefern dieselben kein besonders merkwürdiges, wenigstens kein unbekanntes Material. Die gleiche Bewandtniß hat es mit der Gnadenlehre und Anthropologie. Der Vollständigkeit wegen wollen wir indeß auch diese Gegenstände nicht ganz übergehen, sondern den historischen Thatbestand, soweit er das N. T. betrifft, in Kürze mittheilen.

I. Die Lehre vom Wesen Gottes.

1. Bezüglich der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens gibt es einen doppelten Irrthum. Irrig ist sowohl die Behauptung, Gott könne durch die Vernunft überhaupt nicht erkannt werden, als auch die entgegengesetzte, er sei mit seinem ganzen Wesen dem Menschen begreifbar. Ersteres widerlegen die Väter aus Röm. 1, 19 f.: das an Gott Erkennbare (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), d. i. das was an ihm überhaupt erkannt werden kann, ist offenbar in den Menschen, ist durch die natürliche Offenbarung auch den Heiden zugänglich geworden [1]). Letzteres, was bekanntlich die Eunomianer behaupteten, erweisen sie als unrichtig, abgesehen von alttestamentlichen Stellen, namentlich aus Röm. 11, 33 ff.: O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes u. s. w. [2]).

Die Lehre von den einzelnen göttlichen Eigenschaften bot, was die zahlreichen unzweideutigen Aussprüche des N. T. betrifft, im Allgemeinen keine Schwierigkeiten dar. Nur die Frage nach dem Verhältnisse der Erkenntniß und des Willens Gottes zur menschlichen Freiheit führte zu genauerer Untersuchung über die beßfallsige biblische Lehre. Bekanntlich wurde diese Frage in dem pelagianischen Streite nach allen Seiten erörtert, und bei dieser Gelegenheit denn auch das richtige Verständniß der biblischen Stellen, welche über jene Frage handeln, gefördert. Zunächst deutet der h. Augustin [3]) die Worte 1 Kor. 4, 7: Was hast du, was du nicht empfingest? in dem Sinne, daß der Mensch selbst den guten Willen, in Folge dessen er glaubt, als ein Gnadengeschenk Gottes besitze. Indem er aber an derselben Stelle das andere Moment der Heilswirkung, die menschliche Freiheit hervorhebt, betont er die buchstäbliche (und richtige) Erklärung des von ihm an manchen andern Stellen anders gedeuteten apostolischen

1) Z. B. Athanas. Orat. c. Gent. n. 35. Basilius ep. 235, 2.
2) Basil. c. Eunom. I, 12 sqq.
3) De Spir. et lit. c. 33, cf. de praed. sanct. c. 3.

Wortes (1 Tim. 2, 4): Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Er will das wirklich, sagt Augustinus, von allen Menschen, aber nicht so, daß er ihnen die Freiheit nähme, wegen deren guten oder schlechten Gebrauches sie gerecht werden gerichtet werden [1]). So bestimmt aber erkannte man diese Auffassung in der Folge als richtig an, daß den Semipelagianern gegenüber, welche sich mit Vorliebe auf jene Stelle beriefen, die Augustinianer nicht zu der einen oder andern Mißdeutung ihre Zuflucht nahmen, sondern auch von ihrem Standpunkte aus die Stelle in jenem Sinne verwertheten [2]). So wurde also durch die richtige Deutung jener beiden paulinischen Stellen einerseits alles Gute auf die göttliche Gnade zurückgeführt, andererseits die menschliche Freiheit gewahrt. Ersteres ist nun auch sonst namentlich bei Paulus in so zahlreichen Wendungen und so unzweideutig ausgesprochen, daß die pelagianische und selbst die semipelagianische Lehre sich leicht als unbiblisch erweisen ließ. Ja in einem solchen Maße ist dies der Fall, daß der Apostel vielmehr das entgegengesetzte und ergänzende Moment manchmal zu vergessen scheint. Jenen Irrlehren gegenüber, welche die Prädestination und Nothwendigkeit der Gnade leugneten, wiesen die Väter natürlich auf die stärksten Aeußerungen dieser Art hin. So kömmt es, daß solche Stellen die Lieblingsstellen Augustins und seiner Schüler geworden sind. Besonders stritt man um Röm. 8, 29: die er vorher erkannte, hat er auch prädestinirt. Denn obgleich hier der Apostel gerade von der Prädestination reden will, spricht er doch auch von Vorherwissen, und darin fanden und finden denn Viele die Andeutung, daß die Prädestination sich nach der freien Benutzung der Gnade, oder wie die Semipelagianer wollten, nach der freien Bethätigung des Menschen richte [3]). Augustinus ergänzt dagegen zu dem „vorhererkannte" als Object nicht die menschlichen Verdienste, sondern den göttlichen Gnadenwillen, den Betreffenden selig zu machen [4]). Wie großes Gewicht aber auch der Kirchen-

1) Enchir. c. 102 bezieht er diese Stelle bloß auf die, welche wirklich gerettet werden: sie werden alle gerettet, weil Gott es will. Ibid. c. 103 nimmt er das πάντες distributiv: Menschen jeglicher Gattung.

2) Vgl. Kuhn Dogmatik 2. Aufl. I, 1004 ff.

3) Vgl. Ambros. de fide V, 6: non enim ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. Aehnlich die Griechen, wie Chrysostomus, Theodoret z. d. St.

4) De dono persever. c. 18. Seine entgegenstehende Deutung (Expos. in Rom. prop. 60): Non ergo elegit deus opera cuiusquam in praescien-

lehrer auf die Wirksamkeit und Nothwendigkeit der Gnade legte, er verirrte sich ungeachtet der bekannten verfänglichen Aussprüche Pauli nicht zur Leugnung der Freiheit oder zu der Behauptung einer doppelten Prädestination im Sinne Calvins. Die schroffsten Aeußerungen des Apostels stehen bekanntlich Röm. 9, 6—23, wo positiv von der Verhärtung Pharao's die Rede ist, und das Verhältniß des Menschen zu Gott mit dem des Geschirrs zum Töpfer verglichen wird. Zunächst faßt nun Augustin den Begriff der Verhärtung bloß negativ: Gott verhärtet nicht durch Mittheilung der Schlechtigkeit, sondern durch Vorenthaltung seiner Erbarmung [1]); dann ist ihm dieselbe eine Strafe der vorhergegangenen freiwilligen Unbußfertigkeit des Menschen: daß Pharao den Geboten nicht gehorchte, sagt er, war schon eine Strafe. — Das wird ihm also nicht angerechnet, daß er damals nicht gehorchte, da er verhärteten Herzens nicht gehorchen konnte, sondern daß er sich durch seinen frühern Unglauben der Herzensverhärtung würdig gemacht [2]). Damit war der Gedanke einer absoluten Reprobation beseitigt, und die Freiheit des Menschen principiell gerettet. In demselben Sinne deutet Augustin die ebenso verfängliche Reflexion des Evangelisten Johannes (12, 39 f.): Darum konnten sie (die Zeitgenossen Jesu) nicht glauben, weil Isaias gesagt hat: er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie mit ihren Augen nicht sähen, und mit ihren Herzen nicht erkännten, und sich dann bekehrten und ich sie heilte. Der Prophet, bemerkt er [3]), sagte das vorher, weil Gott es als zukünftig vorhersah. Wenn man mich aber fragt: warum konnten sie nicht glauben, so antworte ich rasch: weil sie nicht wollten; denn ihren bösen Willen sah Gott vorher, und durch den Propheten verkündigte der es voraus, dem das Zukünftige nicht verborgen werden kann.

Den h. Augustinus haben wir über diesen Gegenstand im Namen Aller reden lassen, weil er der klassische Repräsentant der kirchlichen Gnadenlehre ist. Daß die übrigen Väter, namentlich die griechischen und die vorauguſtinischen selbst die bedenklichsten Stellen des N. T. weit weniger als jener Bekämpfer des Pelagianismus zu Gunsten

tia, quae ipse daturus esset, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur hat er Retract. I, 23 zurückgezogen.

1) Ep. 194 ad Sixt. 3, 14.

2) Expos. in Rom. ad h. l.

3) Tract. in Ioan. 53, 6.

einer einseitigen und übertriebenen Gnadenlehre zu deuten in Gefahr schwebten, ist bekannt. Die Stellen von der Verhärtung des Sünders verstehen sie gleich Augustin von der Entziehung der Gnade zur Strafe vorausgegangener Unbußfertigkeit [1]). Sie haben sogar ihrerseits die entgegengesetzte Gefahr nicht immer glücklich vermieden. Um die menschliche Freiheit zu wahren, haben sie mitunter den Texten des Apostels Paulus offenbar Gewalt angethan. So erklärt z. B. Chrysostomus Röm. 9, 11: Da sie (Jakob und Esau) noch nicht geboren waren, noch etwas Gutes oder Böses gethan hatten, damit die Vorherbestimmung Gottes nach Auswahl bleibe, nicht durch Werke, sondern durch den Berufenden u. s. w. ganz gegen den Zusammenhang so, als ob Paulus nur sagen wolle: ehe die Werke factisch vollzogen würden, erfolge die Vorherbestimmung Gottes, der die Werke von Ewigkeit her voraussehe. In gleicher Weise versteht auch Theodoret unter der „Auswahl" eine solche, die sich nach den vorausgesehenen Verdiensten richte, was wenigstens an dieser Stelle dem Sinne des Apostels sicher zuwider ist. Dem entsprechend nehmen die griechischen Exegeten v. 16: es kömmt also nicht auf den Wollenden oder Laufenden, sondern auf den sich erbarmenden Gott an, als Einwurf der Juden [2]), während es offenbar die Schlußfolgerung des Apostels ist. Am zutreffendsten faßte wieder der h. Augustin diese ganze Exposition des Apostels auf und fand darin den Gedanken ausgesprochen, den nach seiner Erklärung der Heiland selbst bloß in einer andern Form ausdrückt bei Matth. 11, 21: wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären wie bei euch, sie hätten

1) Mit Bezug auf Röm. 1, 21 ff. bemerkt z. B. Gregor von Nyssa (de vita Mos. p. 348 Migne), der Mensch, der sich um Gott nicht bekümmere, werde auch von ihm nicht vertheidigt oder von seiner Gnade unterstützt, und verfalle dadurch dem Untergange. Das sei die Verhärtung. Der h. Basilius nennt (Quod Deus non est auctor malorum) die Verhärtung Pharao's eine selbstverschuldete; dieselbe bestehe nur in der Verschiebung der Strafe, um das Strafexempel recht eclatant zu machen. De iudicio Dei n. 3 sagt er mit Beziehung auf Mark. 4, 11 f., in Parabeln habe Christus gesprochen, damit diejenigen, welche sich selbst die Augen geschlossen, nicht sähen. Die Verblendung sei die Strafe der eigenen Hartnäckigkeit. Theodoret (in Exod. qu. 12) meint, die Verhärtung Pharao's sei dadurch erfolgt, daß Gott ihn nicht sofort zu Grunde gerichtet, sondern erst mit gelinderen Strafen gezüchtigt habe. Nun habe Pharao geglaubt, Gott könne ihn nicht stärker strafen, und sei darum trotzig geworden. Röm. 2, 4—6 zeige, daß die Verhärtung lediglich von uns selbst ausgehe. Ebenso sei auch Joh. 9, 39 zu fassen.

2) Ebenso Hieron. ad Hedib. qu. 10.

längſt in Sack und Aſche Buße gethan. Dieſe in dem ſpätern Streite über die scientia media viel beſprochene Stelle hielt er in dem Sinne den Semipelagianern entgegen, daß Gott nicht ſtets das Maß von Gnade verleihe, deſſen Verleihung den Menſchen ſelig machen würde [1]).

2. Wie in dem Streite über Prädeſtination und Freiheit, ſo entnahm man auch in den Kämpfen über die Trinität von beiden Seiten ſeine Waffen der h. Schrift, namentlich dem N. T. Eine vollſtändige und ſyſtematiſche Doctrin wird über dieſen Gegenſtand ſo wenig, wie über jenen, von irgend einem bibliſchen Schriftſteller vorgetragen, vielmehr iſt die bibliſche Trinitäts- wie die bibliſche Prädeſtinations-Lehre aus den ſich gegenüberſtehenden Momenten zuſammenzuſetzen, die je nach Veranlaſſung in der h. Schrift einzeln hervorgehoben, mitunter dem Scheine nach bis zur Einſeitigkeit verſchärft werden. Die häretiſche Auffaſſung liegt nun ſtets darin, daß man die Schriftſtellen, welche das eine Moment in deſſen ganzer Schärfe enthalten, ausſchließlich urgirt. So machten es auch mit den Bibelſtellen über die Trinität die Monarchianer und Sabellianer einerſeits, die Arianer andererſeits. Für beide Irrlehren gab es in der Schrift ſcheinbare Anhaltspunkte, weil dieſelbe ſich in der Regel nicht einer ſpeculativen, ſondern einer populären Ausdrucksweiſe bedient, und darum, je nachdem ſie ein Moment einſeitig hervorhebt, zu falſchen Conſequenzen Anlaß bietet. Die Väter haben dieſen irrigen Deutungen gegenüber den wahren Inhalt der Bibel erhoben.

Den Monarchianern und Sabellianern gegenüber wieſen ſie auf die zahlloſen Stellen hin, an welchen die göttlichen Perſonen als real von einander unterſchieden aufgeführt werden. Beſonders wichtig waren dabei ſolche, an denen die Verſchiedenheit der Perſonen zugleich mit der Einheit des Weſens ausgeſprochen iſt. Als klaſſiſch galt in dieſer Hinſicht Joh. 10, 30: Ich und der Vater ſind Eins. Schon Tertullian betont, daß es nicht heiße unus, ſondern unum sumus, und bemerkt, die Stelle beziehe ſich auf die Einheit des Weſens, nicht auf eine Einheit in der Zahl (ad numeri singularitatem) [2]). Aehnlich bemerkt Hippolytus, daß dort nicht ſtehe ἓν εἰμι, ſondern ἔσμεν, und ſchließt daraus, daß alſo in Vater und Sohn zwei πρόσωπα anzuerkennen ſeien, aber Eine δύναμις [3]). Die rich-

1) De dono persev. c. 9.
2) adv. Prax. c. 22 und c. 25.
3) adv. Noet. c. 7.

tige Linie haben aber auch dieſe beiden Bekämpfer der monarchianiſchen Lehre bekanntlich nicht feſtgehalten. Für Erſteren bildete die von den Arianern viel mißbrauchte Stelle 1 Kor. 15, 24 ff. den Stein des Anſtoßes, wo es heißt, daß, wenn Alles werde dem Sohne unterworfen ſein, auch dieſer dem Vater unterworfen werden ſolle, damit Gott Alles in Allem ſei. Da er den Sohn zu weit vom Vater entfernt hatte, um die Monarchianer zu widerlegen, mußte er, um die Einheit des göttlichen Weſens zu retten, wenigſtens eine ſchließliche abſolute Monarchie in Gott annehmen. Laut ſeiner Deutung jener Stelle tritt der Sohn nach Erfüllung des Weltplanes wieder in den Vater zurück [1]). Dieſe Deutung wurde ſpäter als häretiſch verworfen. So berichtet der h. Cyrill von Jeruſalem, jüngſt ſei in Galatien die Häreſie [die des Photin von Ancyra] entſtanden, am Ende der Welt werde der Logos aufhören zu exiſtiren und ſich wieder in den Vater zurückziehen. Man berufe ſich dafür hauptſächlich auf 1 Kor. 15, 28. Aber die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater beſtehe nur in der Harmonie des Willens [2]). Mitunter führte man für dieſe Lehre von dem λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός auch Joh. 1, 1 an, indem man unter ἀρχή, principium Gott den Vater verſtand. So in einem dem 5. Jahrhundert angehörigen, dem Theophilus von Antiochien mit Unrecht zugeſchriebenen Commentare zu den Evangelien [3]).

Solche Erklärungen hatten der arianiſchen Exegeſe bedeutend vorgearbeitet [4]). Begierig griffen auch die Arianer die Stelle 1 Kor. 15, 28, wo von der zukünftigen Unterwerfung des Sohnes die Rede

1) adv. Prax. c. 4: adeo autem manet in suo statu (monarchia), licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat patri a filio, siquidem apostolus scribit de ultimo fine: cum tradiderit regnum deo et patri rel.

2) Catech. XV, 27 sqq.

3) ed. Otto p. 318: In Principio erat Verbum rel. Principium est Deus, Verbum filius Dei, Christus, de quo paterna vox dicit in psalmo: eructavit cor meum verbum bonum, i. e. Christus per quem omnia facta sunt. Bemerkenswerth iſt, daß der wirkliche Theophilus von Antiochien auch unterſcheidet zwiſchen dem λόγος προφορικός und dem ἐν καρδίᾳ θεοῦ.

4) Der arianiſchen Exegeſe noch näher ſteht Ps.-Ignat. ep. ad Tarsens. c. 5 καὶ ὅτι οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ πατὴρ, ἀλλ' υἱὸς ἐκείνου λέγει Joh. 20, 17. Nach Anführung von 1. Kor. 15, 28 heißt es dann weiter: οὐκοῦν ἕτερός ἐστιν ὁ ὑποτάξας καὶ ὧν τὰ πάντα ἐν πᾶσι, καὶ ἕτερος ᾧ ὑπετάγη ὃς καὶ μετὰ πάντων ὑποτάσσεται. c. 6: Aber auch kein bloßer Menſch ſei Chriſtus geweſen, da durch ihn und in ihm Alles geworden ſei.

ist, auf, erhielten aber von den Vätern, wie Cyrill von Alexandrien die richtige Antwort, daß unmöglich diese Worte von der Wesensunterordnung des Sohnes unter den Vater könnten verstanden werden, weil diese „Unterwerfung" erst am Ende der Zeiten Statt finden solle, nach der arianischen Auffassung also der Sohn aus einem höhern Zustande in einen niedrigern übergehen, verändert werden würde. Cyrill faßte die „Unterwerfung" als uneigentlichen Ausdruck für die Theilnahme am Genusse der himmlischen Seligkeit, welche durch den Sohn oder im Sohne dem Menschen zu Theil werden solle [1]). Mit jener arianischen oder photinianischen Deutung der Stelle stimmt es überein, wenn die Häretiker lehrten, einst werde das Reich Christi ein Ende haben, und Christus von der göttlichen Macht zurücktreten [2]).

Mit größerem Scheine machten die Arianer andere Stellen geltend. Als klassisch für ihre Lehre behandelten sie den Ausspruch Christi (Joh. 14, 28): Der Vater ist größer als ich [3]). Die Väter dagegen deuten diese Worte entweder in dem Sinne: er ist größer

1) De Trinit. dial. V, p. 996 sqq. Migne.

2) Cyrill. De adorat. in spir. et verit. XI, p. 748 Migne. Diesen Irrthum gibt Euseb. De eccl. theol. III, 13 sqq. auch dem Marcell von Ancyra Schuld, findet selbst c. 15 in der Stelle nur die Verheißung eines Abschlusses (*συνάφεια*) und einer gewissen Vollendung oder Einigung des Ganzen (*ἕνωσις πάντων*). Christus danke nach dem Apostel nicht ab vom Reiche, so führt er c. 16 aus, sondern übergebe sein Reich, welches er behalte, nur dem Vater, so daß dieser dann in Allen wohne, ähnlich wie er früher bloß im Sohne war. Nach Basilius (ep. 8, 8) ist jene Unterwerfung die unsrige, die Christus zu der seinigen macht. Der h. Nilus (um 390) schreibt in demselben Sinne (ep. 2, 297), Christus werde dem Vater unterworfen für uns, seine Glieder (*ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν*), Christus mache unsere Unterwerfung, die wir anfangs verweigerten, zu der seinigen, *ὡς ἀνάδοχος ἡμῶν*. Theodoret z. d. St. meint, mit Bezug darauf, daß in den griechischen Mythen Götter ihre Väter überwältigten, sage Paulus, das thue Christus nicht, vielmehr werde er nach Vollendung seines Werkes sich dem Vater unterwerfen. Col. 3, 11 spreche er Christus selbst zu, was er hier vom Vater sage. Anastasius von Sinai geht auf die gewöhnliche Erklärung zurück: der Leib Christi, die Kirche, werde durch Christus dem Vater unterworfen und mit ihm den Vater anbeten. Und Johannes von Damaskus (de fid. orth. IV, 9) sagt, der Apostel spreche *κατ' οἰκείωσιν*, auf Christus übertrage er, was uns gelte. Besonders oft kömmt Cyrill von Alexandrien auf unsere Stelle zu sprechen, deutet sie aber immer in der oben angegebenen Weise.

3) Subordinatianistisch erklärt auch schon Origenes die Stelle (z. B. adv. Cels. VIII, 14).

als ich, weil ich nicht aseisch bin gleich ihm, weil ich durch die ewige Zeugung von ihm meinen Ursprung habe, oder, was allein das Richtige ist, er ist größer als ich in dem Zustande meiner Entäußerung, wie Einige unter ihnen es ungenau ausdrücken, größer wie ich als Mensch. Erstere Deutung findet sich schon bei Tertullian (adv. Prax. c. 9). Apollinaris schreibt an den h. Basilius, wenn wir seine etwas dunkle Auseinandersetzung richtig verstehen, jener Satz enthalte die Unterordnung in der Gleichheit; diese sei vorhanden, weil der Sohn Gott sei, jene weil er Sohn sei [1]). Ebenso versteht Johannes von Damaskus die Stelle [2]). Anastasius von Antiochien (aus dem 6. Jahrh.) aber sagt: Der Vater ist größer als ich, d. h. er wird größer genannt in Beziehung auf den Ursprung, nicht mit Beziehung auf das Wesen; vielleicht aber wird der Sohn geringer als der Vater genannt, sofern er sich durch die Menschwerdung unter die Engel erniedrigte; und das ist mehr festzuhalten [3]). Ein unter dem Papste Damasus abgehaltenes Concil von Aquileja betont lediglich diese letztere Auffassung [4]).

Bestätigt fanden die Arianer ihre Deutung durch die Stellen, an denen Christus sagt, auch er kenne den Tag und die Stunde des Gerichtes nicht. Auch hier hatten die Väter eine mehrfache Erwiderung zur Hand. Entweder sagten sie, das heiße, Christus wisse das nicht zur Mittheilung an die Menschen, oder, er habe diese Kenntniß wie sein ganzes Wesen nicht aus sich, sondern nur vom Vater. So schreibt der h. Basilius, Christus wisse es nicht für uns, weil er uns den Moment des Gerichtes aus Schonung gegen uns nicht mittheilen wolle, Apg. 1, 7 nehme er sich ausdrücklich von denen aus, die jene Kenntniß nicht besäßen [5]). Der h. Didymus nimmt

1) Basil. ep. 362. Diese Erklärung zeigt, daß A. die Unterordnung hier im uneigentlichen Sinne nimmt. Novatian hingegen hat (de Trinit. c. 22) den Ursprung des Sohnes vom Vater als Unterordnung gefaßt und den Gedanken an die Gleichheit fallen lassen, wenn er aus Phil. 2, 6 ff. folgert, Christus habe sich Gott nicht gleichgestellt, weil er seine Gottheit vom Vater empfangen: nunquam arbitratum illum esse rapinam quandam divinitatem ut aequaret se Patri Deo, quin immo contra omni ipsius imperio et voluntati obediens atque subiectus etiam ut formam servi susciperet intentus fuit. Dies ist natürlich eine handgreifliche Entstellung des paulinischen Gedankens.

2) De fide orth. IV, 18; Dial. c. 59.

3) De Trinit. n. 28.

4) Mansi Collect. IV, 617.

5) Ep. 8, 6.

auf eine andere Stelle bei Basilius Rücksicht, wo dieser der zweiten Deutung folgt, und meint beide Erklärungen seien zulässig [1]). Abweichend hiervon erklärt der h. Athanasius die Worte von Christus als Mensch, indem er noch besonders darauf hinweist, der Heiland sage nicht: der Sohn Gottes, sondern bloß: der Sohn wisse es nicht [2]). Mit Recht aber beziehen die Väter die Stelle vom Wachsen Jesu in der Weisheit (Luk. 2, 52) den Arianern gegenüber auf seine menschliche Natur, darin jedoch wieder von einander abweichend, ob Christus als Mensch wirklich allmälig sich zu höherer Weisheit entwickelt, oder ob dies nur nach Außen so den Eindruck gemacht habe. Erstere Auffassung ist die gewöhnliche bei den Vätern. Sie findet sich bei Fulgentius von Ruspe [3]), Athanasius [4]), Theodoret [5]), Timotheus Presbyter [6]), Theodor von Mopsuestia [7]) u. A. Die andere scheint Cyrill von Alexandrien zu vertreten, indem er wenigstens von der Gnade sagt, dieselbe habe sich bei Christus immer mehr durch seine Werke geoffenbart; das Wachsen sei also mehr auf Seiten der Bewunderung seiner Zeitgenossen gewesen [8]).

Bestimmt aber sagt der h. Nilus, Christus habe nur so zugenommen in der Weisheit, daß sie sich immer mehr nach Außen zeigte [9]). Im arianischen Sinne faßte auch eine Abzweigung der Monophysiten, die Agnoeten unsere Stelle, indem sie, die göttliche und menschliche Erkenntniß in Christus nicht unterscheidend, lehrten, Christus habe wirklich den Gerichtstag nicht gewußt, er habe wirklich an Weisheit zugenommen u. s. w. Da gerade solche Stellen von den Gegnern der Monophysiten zu dem Beweise verwendet wurden,

1) De Trinit. III, 22 cf. Basil. ep. 236, 2.

2) Orat. c. Arian. III, 43; ep. ad Serap. 2, 9. Das Mißliche dieser Erklärung zeigt sich in deren weiterer Ausführung bei Cyrill von Alexandrien, der adv. Anthropomorph. c. 14 sagt, Christus wisse es nicht als Mensch, und da er es seinen Jüngern nicht mittheilen wolle, bekenne er diese seine menschliche Unwissenheit. Jene Deutung findet sich auch noch bei Hesych. Quaestt. n. 22.

3) ad Trasimund. III, 18.

4) Orat. c. Arian. III, 54 sq.

5) op. ed. Migne V, 72.

6) or. in Symeon. (Migne gr. LXXXVI, 245).

7) Migne gr. LXVI, 1009.

8) in Ioan. I, 14.

9) Ep. I, 288. Gregor von Nyssa war schwankend. c. Eunom. VI, p. 736 Migne und c. Apollinar. c. 28 spricht er sich für Ersteres aus, thesaur. de trin. assert. 28, c. Nest. 3, 4 für Letzteres.

daß neben der göttlichen Natur Christus auch eine wahre menschliche Natur besessen habe, so erkannten die Monophysiten in ihren Abkömmlingen bald ihre Gegner, die entweder Diophysiten oder Arianer werden mußten [1]).

Arianisch klang auch Joh. 5, 19: Der Sohn kann nichts aus sich selber thun, u. ä. St. Abweichend von der gewöhnlichen Deutung: Die ganze Macht des Sohnes stammt vom Vater, deuteten die kirchlichen Exegeten diese Stelle vielfach in etwas weiterem Sinne von der Willenseinheit zwischen Vater und Sohn und verwendeten dieselbe so gerade als Beweis gegen den Arianismus. So der h. Basilius (ep. 8, 9): gerade hieraus folge die Göttlichkeit des Sohnes; denn die Creaturen eben könnten etwas aus sich selber thun, zum Guten oder zum Bösen neigend. Ebenso Isidor von Peluſium (ep. 3, 335): Der Sohn kann nichts aus sich selber thun, d. h. nichts gegen den Willen des Vaters. Aus dem Zusatze: als was er den Vater thun sieht, folgert er dann die Gleichheit der Würde (ἰσοτιμία), der Macht (ἰσοσθενές) und des Wesens (ὁμοούσιον). Wenn ferner der Heiland, scheinbar dem Arianismus günstig, sagt, es sei nicht seine Sache, die Plätze im Reiche Gottes zu verleihen, sondern dies sei vom Vater geschehen (Matth. 20, 23), so bemerkt hierüber schon Cyrill von Alexandrien ganz richtig, das heiße, er könne solches nicht nach Belieben, mit menschlicher Willkür; dies geschehe nach Verdienst. Er setze nur hier, wie auch sonst oft, für die göttliche Natur, an der er participirte, „der Vater“ [2]). Recht unglücklich war es, wenn die Arianer selbst zu denjenigen Stellen ihre Zuflucht nahmen, an denen vom Seelenleiden, menschlichen Affecten u. s. w. bei Jesus die Rede ist, und diese auf den Logos deuteten [3]).

Um ganz unzweideutige biblische Aussprüche, durch welche die Gottheit Christi und damit seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater festgestellt werden konnte, brauchten die Väter bekanntlich nicht verlegen zu sein. Es finden sich darum bei ihnen auch förmliche Zusammenstellungen des gesammten biblischen, resp. neutestamentlichen

1) Unklar äußert sich hierüber Leontius von Byzanz (de sectis 10, 3), man solle über das Wissen und Nichtwissen Christi nicht gar zu spitzfindig nachforschen (πάνυ ἀκριβολογεῖν), auch das 6. ökumenische Concil habe sich damit nicht beschäftigt; die meisten Väter freilich und auch die Schrift lehrten Christi Nichtwissen; denn nach ihr habe er in der Weisheit zugenommen, also gelernt, was er nicht wußte.

2) Thesaur. de Trinit. assert. 26.

3) Vgl. Athan. or. c. Arian. III, 54 sq.

Materials. So zeigt der h. Cyrill von Alexandrien in einem eigenen Abschnitt bloß in biblischen Worten, daß der Sohn ewig und aus dem Vater gezeugt, daß er der Logos, das Licht, die Wahrheit, das Bild, Gleichniß und Antlitz des Vaters, daß er die Gerechtigkeit, die Herrlichkeit (δόξα) des Vaters, sein Arm und seine Hand, seine Macht, daß er Gott sei, Herr, König, seiner Natur nach Leben, der Wille des Vaters, daß der h. Geist seiner Natur nach aus dem Vater stamme [1]). Abgesehen von dem Prologe im Evangelium Johannes und einigen Stellen bei Paulus finden sich die wichtigsten Belege dieser Art in den Reden Jesu selbst. Als klassische Stellen kann man Joh. 10, 30 bezeichnen: Ich und der Vater sind Eins; v. 38: der Vater ist in mir, und ich im Vater; Joh. 14, 9: wer mich sieht, sieht den Vater. Diese Stellen waren die eigentliche Quelle des ὁμοούσιος. Athanasius beweist aus ihnen die Dieselbigkeit (nicht Gleichheit im weitern Sinne) der Gottheit, die Einheit des Wesens (*τὴν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν ἑνότητα τῆς οὐσίας*) [2]). Wenn in den folgenden Erörterungen mit den Juden (Joh. 10, 32—38) Jesus diese Wahrheit abzuschwächen scheint, so erklärt Athanasius dies durch die Annahme, die Juden hätten die erste Aeußerung des Heilandes in sabellianischem Sinne verstanden [3]). Den klarsten paulinischen Beweis für die Gottheit Christi fanden die Väter in Röm. 5, 9: Christus, der Gott ist über Alles, gepriesen in Ewigkeit. Schon Irenäus, Tertullian, Novatian deuten die Stelle so, um die spätern Bekämpfer des Arianismus nicht zu erwähnen [4]). Nur Theodoret wollen wir noch anführen, der mit bekannter exegetischer Feinheit schon in dem vorhergehenden *κατὰ σάρκα* einen indirecten Beweis für die göttliche

1) Thesaur. de Trinit. assert. 35. Eine Durchmusterung des ganzen N. T. mit Bezug auf diesen Punkt bietet er ibid. assert. 32. cf. c. Iulian. X, p. 1004 sqq. Migne. Eine ausführliche neutest. Beweisführung für die Gottheit des Sohnes liefert auch Novatian (de Trinit. c. 9).

2) Orat. c. Arian. III, 3.

3) Ibid. IV, 16 sq. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß Novatian (de Trinit. c. 15) das ego et Pater unum sumus als Beweis für die Gottheit Christi anführt. Indeß hat Kuhn Dogmatik II, 199 ihn gegen Petavius' Anklage einer halbarianischen Interpretation der Stelle gerechtfertigt. Dagegen wirft Eusebius (De eccl. theol. III, 19) dem Marcell von Ancyra die sabellianische Deutung von Joh. 10, 30. 38. 14, 9 vor.

4) Iren. adv. haer. III, 16, 3. Tert. adv. Prax. c. 13. Novat. de Trinit. c. 9. Auch Hippol. adv. Noet. c. 2 deutet die Stelle so, während er freilich c. 6 Joh. 20, 17 in subordinatianistischem Sinne erklärt.

Natur in Christus erkennt und die erwähnte Doxologie nur als die ausdrückliche und positive Ausführung dieser indirecten Andeutung betrachtet [1]). Die Stelle 1. Kor. 8, 6: Ein Gott, der Vater, aus dem Alles . . und Ein Herr, Jesus Christus, durch den Alles, welche schon der h. Irenäus (adv. haer. III, 6, 5) als Beweis für die Gottheit Christi gebraucht hatte, wurde im Verlaufe des arianischen Streites in gerade entgegengesetztem Sinne von Aetius verwendet. Er folgert aus dem Gebrauche der verschiedenen Präpositionen ἐξ beim Vater und διά beim Sohne, daß dieser dem Vater ἀνόμοιος sei. Er fügt bei, eine dritte Präposition, nämlich ἐν, sei beim h. Geist gebraucht, so oft er in der Schrift zum Schöpfungswerke in Beziehung gebracht werde. Diese dritte Präposition enthalte die Hinweisung auf Zeit und Ort. Nun seien der Schöpfer und das Werkzeug (ὄργανον) des Schaffens immerhin noch gleicher Ehre werth, der h. Geist aber habe bei der Schöpfung nur Zeit und Ort suppeditirt. Basilius erwidert hierauf, jener Unterschied der Präpositionen sei kein stehender in der Schrift, und verweist namentlich auf Röm. 11, 36, woran diese ganze Exegese scheitere [2]).

Was die Väter von der Gottheit des Sohnes lehrten, übertrugen sie auch auf den h. Geist. Doch bedurfte es einer solchen Uebertragung nicht einmal, da das N. T. Anhaltspunkte genug darbot, auch dessen Gottheit direct zu beweisen. Den prägnantesten Ausdruck für die Trinitätslehre enthielt die von Christus selbst festgestellte Taufformel Matth. 28, 19, weßhalb schon Origenes sagt, wer den h. Geist nicht für Gott erkläre, zerstöre die Taufe [3]). In gleicher Weise schloß man auf seine Gottheit aus seiner heiligenden und gnadenspendenden Thätigkeit, die er namentlich bei der Taufe entfalte. So fragt Gregor von Nazianz: wenn der h. Geist nicht anzubeten ist, wie macht er mich denn durch die Taufe göttlich (ἐμὲ θεοῦ) [4])? Offenbar in demselben Sinne erklärt der h. Cyrill von

1) in h. l. cf. Quaest. in Gen. 96. Aehnlich, allerdings in seinem Sinne, urgirt Nestorius den hier ausgesprochenen Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen in Christus (bei Marius Mercator ed. Migne p. 888): Prius hominem confitetur, deinde coniunctione ad Deum dicit Deum eum qui apparet, ne quis christianitatem hominis putet esse cultricem.

2) De Spir. sancto n. 4—8.

3) in Prov. c. 22 (Nov. Patr. Bibl. VII, 2, 38): ὁ γὰρ μὴ θεολογῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διαλύει τὸ βάπτισμα.

4) Orat. 31, 28; n. 27 spricht der h. Gregor als seine persönliche Meinung aus, zu dem, was die Jünger früher noch nicht hätten tragen können, und was der h. Geist ihnen erst geoffenbart habe, gehöre auch dessen eigene Göttlichkeit.

Jerusalem, auch die Engel bedürften des h. Geistes; denn er heilige und vergöttliche Alles (ἐστὶ πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν)[1]. Oefter aber kömmt derselbe Kirchenvater auf Matth. 12, 31 f. zurück, wo Christus die Lästerung des h. Geistes als eine unverzeihliche Sünde bezeichnet, um diese Stelle (allerdings unrichtig) von der dritten Person in der Gottheit zu deuten[2]. Eine bei den Vätern ganz geläufige Beweisführung ist die aus Apg. 5, 3 f. entnommene, wo Petrus die Lüge des Ananias eine Lüge gegen den h. Geist und auch wieder eine Lüge gegen Gott nennt[3].

In alter Zeit interpungirte man bekanntlich Joh. 1, 3 anders, als es jetzt zu geschehen pflegt. Man übersetzte: ohne ihn ist nichts geworden. Was geworden ist, darin war Leben. Weil die Macedonianer unter dem ἐγένετο οὐδὲ ἕν nun auch den h. Geist mit einbegriffen, als ob auch er geworden sei, gewann allmälig die richtige Auffassung die Oberhand, indem man das οὐδὲ ἕν gemildert werden ließ durch das Folgende ὃ γέγονεν: ohne ihn ist nichts geworden, was überhaupt geworden ist[4].

In Folge einer Combination zweier Parallelstellen (Matth. 12, 28 und Luk. 11, 20), wo das eine Mal bildlich für „Macht" Finger Gottes, das andere Mal Geist Gottes gesetzt ist, bemerken die Väter ziemlich allgemein, besonders oft der h. Augustin, in der Schrift werde der h. Geist Finger Gottes genannt, es werde ihm also hierdurch die Theilnahme am göttlichen Wesen zugeschrieben[5]. Auch durch eine sich sehr nahe legende allegorische, obgleich nicht annehmbare Deutung der dunkeln Worte 1. Joh. 5, 8: Drei sind, die Zeugniß geben, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind Eins, gewannen Manche, wie Cyprian[6], Augusti-

1) Catech. IV, 16.

2) Catech. IV, 16. VI, 25. XVI, 1.

3) Vgl. z. B. August. serm. 182 (Nov. Patr. Bibl. I, 409).

4) Vgl. z. B. Epiphan. Ancor. c. 75, wo ausdrücklich bemerkt wird, Viele setzten hinter ἕν ein Punktum in blasphemischer Absicht gegen den h. Geist.

5) Vgl. z. B. Gregor. Nyss. De vita Mos. p. 398 Migne. Basil. ep. 8, 11. Anastasius Antioch. De Trinit. n. 21. Isid. Pelus. ep. 1, 60. August. De catechiz. rud. n. 35 u. f. w.

6) De unit. eccl. c. 5: De Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et tres unum sunt. Diese Worte führt Facundus (um die Mitte des 6. Jahrh.) auf ihren richtigen Ursprung zurück, wenn er sagt (Defens. trium capp. I, 3): De Patre, Filio et Spiritu sancto dicit: tres sunt qui

nus [1]), Eucherius von Lyon [2]) einen sehr bestimmten Beweis für die Trinität, der dann allmälig die Quelle für die Entstehung der berühmten Stelle 1. Joh. 5, 7 geworden ist: Drei sind, die Zeugniß geben im Himmel, der Vater, das Wort und der h. Geist. Bekanntlich hat in der lateinischen Kirche zuerst Vigilius von Tapsus am Ende des 5. Jahrh. sich dieses unächten Verses als eines Beweises den Arianern gegenüber bedient. Wie es scheint durch seine Bemühungen erlangte die Stelle Eingang in die lateinische Bibelübersetzung, und so wurde denn im Abendlande die Berufung auf diesen vermeintlichen biblischen Beweis immer allgemeiner, während der Orient vor diesem Irrthume in alter Zeit stets bewahrt geblieben ist [3]).

Eine andere nicht minder wichtige, aus der h. Schrift zu lösende Frage betraf das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander. Daß Sohn und h. Geist ihr Wesen vom Vater empfangen, bezweifelte Niemand, aber ihr gegenseitiges Verhältniß war bekanntlich Gegenstand langdauernder, freilich erst nach der Periode der Väter zum Ausbruch kommender Kämpfe. Irregeführt durch einzelne neutestamentliche Stellen, an denen der h. Geist oder der Geist Gottes mit dem Geiste Christi identificirt wird, wie Apg. 16, 6 f. (nach der richtigen Lesart), Röm. 8, 9, oder an denen die göttliche Natur in Christus als h. Geist bezeichnet wird, wie Röm. 1, 4, hat man aber auch mitunter in der patristischen Zeit die zweite und dritte Person in ein zu nahes Verhältniß zu einander gebracht, ihr

testimonium dant, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt, in spiritu significans Patrem: quod Ioannis apostoli testimonium B. Cyprianus in epistola sive libro quem de unitate scripsit de Patre, Filio et Spiritu sancto intelligit.

1) c. Maxim. c. 22: Si ea quae his significata sunt velimus inquirere, non absurde occurret ipsa Trinitas, quae unus — Deus est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, de quibus verissime dici potuit: tres sunt testes, et tres unum sunt, ut nomine spiritus accipiamus Patrem — nomine autem sanguinis Filium et nomine aquae Spiritum sanctum.

2) Lib. formul. c. 11, 3: Tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et spiritus. Erst bei spätern Ueberarbeitungen dieser Schrift wurde 1. Joh. 5, 7 eingeschoben. Weiter heißt es bei Eucherius (instruct. lib. 1 in ep. Ioan.): item in epistola sua Ioannes ponit: tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et spiritus: quid in hoc indicatur? Er meldet dann, die Meisten deuteten dies auf die Trinität.

3) Ueber die Unächtheit des Verses vgl. meine Bemerkungen Theol. Lit.- [illegible] 1868, S. 101.

Fürsichsein nicht strenge genug geschieden [1]). So erklärt Clemens von Alexandrien Joh. 6, 54 allegorisch, indem er unter dem Fleische den h. Geist, unter dem Blute den Logos versteht und dann sagt: der Herr Geist und Wort: die Nahrung d. i. der Herr Jesus, d. i. das Wort Gottes, der fleischgewordene Geist, das geheiligte himmlische Fleisch [2]). Klarer noch, oder vielmehr trinitarisch unklarer sagt er anderswo: das Blut des Herrn ist also ein doppeltes, das fleischliche (*σαρκικόν*), durch welches wir vom Verderben errettet wurden, und das geistige (*πνευματικόν*), durch welches wir gesalbt wurden. Und das heißt das Blut Jesu trinken: an der Unsterblichkeit des Herrn Theil nehmen; die Kraft des Wortes aber ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches (*ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός*) [3]). Solche Ausnahmen abgerechnet, die zum Theil auf den Einfluß fremder speculativer, namentlich jüdisch-theosophischer Elemente zurückzuführen sind, haben die Väter den biblischen Gedanken von der Gleichheit einer- und der Unterschiedenheit andererseits zwischen Sohn und h. Geist richtig gefaßt und ausgeführt. Namentlich ist derselbe ein Lieblingsgedanke des h. Cyrill von Alexandrien geworden, der ihn wiederholt zum Ausgangspunkte schöner mystischer Betrachtungen macht. So sagt er z. B.: Wir haben an Christus Theil geistig wie leiblich (*πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς*), wann nämlich Christus uns innewohnt durch den h. Geist und durch die h. Eucharistie [4]). Ferner: Christus wohnt in unsern Herzen durch den Geist (*διὰ τοῦ πνεύματος*), wir haben aber auch Theil an seinem h. Fleische (*τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός*),

1) Eine wörtliche Reproduction der bezüglichen biblischen Ausdrücke findet sich bei Tertull. apolog. c. 23, wo Christus genannt wird: Dei Virtus et Dei Spiritus et Sermo et Sapientia et Ratio et Dei Filius. Auch Matth. 12, 31 f. verstehen viele Väter unter dem h. Geist richtig nicht die dritte Person in der Gottheit, sondern die göttliche Natur Christi, wie Didym. de Trinit. 2, 26. Athan. ep. ad Serap. 4, 19. Ps.-Athan. ad Antioch. ducem quaest. 72, Cyrill. Alex. in Luc. c. 12 (Nov. Patr. Bibl. II, 291), de ador. in spir. 6, p. 475 Migne. Hesych. in Lev. 24, 10 ff. Quaestt. n. 9. Isid. Pelus. ep. 1, 59. Allerdings irrig wurde mitunter sogar Luk. 1, 35 so gefaßt, wie von Maximus von Turin (tract. 5 adv. Iud. p. 796 Migne): Spiritus s. superveniet in te rel. Carnem humanam de s. Maria assumpsit ille Spiritus immaculatus, i. e. Filius Dei mundus, sanctus, securus in se sibi sua potentia et possibilitate carnem effecit.

2) Paedag. I, 6, 43.

3) Ibid. II, 2, 19.

4) in Rom. 8, 3 (Nov. Patr. Bibl. III, 5, 27).

und sind auf eine doppelte Weise geheiligt [1]). Durch das Anhauchen mit den Worten: Empfanget den h. Geist, hat Christus die ursprüngliche Schönheit der Natur wieder in uns hergestellt: denn es gestaltet sich in uns (μορφοῦται) durch den Geist unser Herr Jesus Christus [2]). Paulus wie überhaupt jeder Heilige trägt Christus in sich durch den Geist; man kann ihn in Wahrheit θεοφόρος nennen. Aber nicht, als wenn der Mensch mit Gott eine Substanz wäre; er kann die Gnade auch wieder verlieren [3]). Er hauchte die Apostel an, weil, wie körperlich der Hauch vom Menschen ausgeht, so hier der Geist von ihm ausging, der zugleich der Geist des Vaters und des Sohnes ist [4]). Dem Adam hauchte Gott den Athem des Lebens ein, d. i. den Geist seines Sohnes. Ebenso haben auch wir Christus in uns durch den Geist. Wir sind nun der göttlichen Natur theilhaft und tragen auch den Vater in uns durch den Sohn. Aus Gal. 4, 6: Gott sandte den Geist seines Sohnes in eure Herzen, folgt klar, daß derselbe Geist ist der des Vaters wie der des Sohnes [5]). Der Vater hat aus sich und in sich den h. Geist, durch den er den Heiligen innewohnt. Er verkehrt nämlich nicht anders mit den Geschöpfen, als durch den Sohn im Geiste [6]). Joh. 14, 18 und Matth. 28, 20 verheißt Christus, stets bei uns zu bleiben, factisch aber sandte er den h. Geist, durch den und in dem er in uns wohnt, nichts Fremdes, sondern den eigenen Geist und den des Vaters uns eingießend [7]). Namentlich diente eben jenes Anhauchen der Apostel durch Christus mit den Worten: Empfanget den h. Geist (Joh. 20, 22) den Vätern durchweg als ein Zeugniß über das Verhältniß dieser beiden göttlichen Personen zu einander. Mit diesen Worten, sagt z. B. der h. Didymus, habe Christus die Apostel mit dem h. Geist erfüllt, da er sie ausgesandt, in allen Ländern das Evangelium zu verkünden. Den h. Geist hätten sie nun bei sich gehabt, wie auch nach Matth. 28, 20 den Herrn selbst. Daraus aber, daß sie, in weitester Entfernung von einander, alle den h. Geist in sich getragen, folge dessen Göttlichkeit [8]). Nach der Auferstehung, heißt es bei

1) in l. Cor. 6, 15 (ibid. p. 56).
2) in Nahum 2, 1.
3) in Ioan. 14, 11.
4) in Ioan. 14, 16.
5) in Ioan. 14, 20.
6) in Ioan. 16, 15.
7) De Trinit. dial. 7, p. 1093 Migne.
) De Spir. s. n. 6. Das Thema dieser ganzen Ausführung bilden die

Cyrill von Alexandrien, besiegelte er die Seinigen mit dem h. Geiste; denn er hauchte sie an u. s. w.[1]). Der Patriarch Anastasius von Antiochien bemerkt, den h. Geist, den die Apostel bei jener Gelegenheit von Christus empfangen, hätten sie durch Handauflegung und Gebet den Gläubigen mitgetheilt. So bestimmt aber und allgemein zog man aus dieser Thatsache Schlüsse auf das Verhältniß der beiden göttlichen Personen zu einander, daß die Mittheilung des h. Geistes durch das Hauchen Christi selbst als ein Beweis für die Einheit der beiden Naturen in Christus angesehen wurde: Nicht als Mensch, sondern nur als Sohn Gottes konnte er den h. Geist mittheilen; aber er that dies durch den menschlichen Hauch. Theodor von Mopsuestia und Nestorius wichen dieser Schlußfolgerung aus, indem sie das Anhauchen nur als ein Symbol, als ein äußeres Zeichen (σχῆμα), nicht als das Vehikel der Geistesmittheilung faßten; eine Deutung, die von ihren Gegnern für blasphemisch und häretisch erklärt wurde[2]). Freilich hatte auch schon den Arianern gegenüber der h. Athanasius behauptet, das Anhauchen mit den Worten: empfanget den h. Geist, zeige, daß der h. Geist aus der Fülle der Gottheit, die in Christus gewohnt, verliehen worden sei[3]).

Daß die Väter vielfach unter dem Finger Gottes (Luk. 11, 20)

Worte: Spiritus sanctus, cum in pluribus sit, non habet substantiam circumscriptam. Aehnlich, nur allgemeiner bemerkt der Diakon Paschasius De Spir. sancto II, 1), die Eingießung des h. Geistes in die Seele beweise dessen Gottheit; denn von keinem Geschöpfe werde solches gesagt, namentlich nicht in der Weise, daß das Eingegossene nicht getheilt oder vermindert werde. Die Dämonen gingen nur in den Körper der Besessenen ein, aber nicht in die Seele.

1) De adorat. in spir. 7, p. 500; 9, p. 613; in Deut. p. 676 ed. Migne. In Ioel 2, 28 fügt er bei, die Mystagogen der Kirche und Lehrer der ganzen Welt hätten den h. Geist vor den Uebrigen erhalten müssen, die ihn erst am Pfingstfest empfangen. Vgl. noch in Ioan. 7, 24. 39. Etwas mißverständlich sagt Theodoret (in 1. Reg. quaest. 18), die Gnade, die ihm innegewohnt, habe Christus den Aposteln mitgetheilt bei den Worten: Empfanget u. s. w. Von der Mittheilung der heiligmachenden Gnade verstehen auch andere Väter die Stelle, wie Procopius von Gaza, der sie wiederholt so erklärt, z. B. in Deut. 31, 10: humanitatem suae naturae integritati restituit et ad discipulos dixit: accipite Sp. s.; Hesychius (in Lev. 24, 1 ff.). Freilich spricht auch Cyrill fast zahllos oft bei jener St. von der heiligmachenden Gnade, aber Thes. de trin. assert. 13 fügt er ausdrücklich bei, nur als Gott habe Christus sie mittheilen können.

2) Vgl. z. B. Chron. Pasch. p. 361 Bonn.

3) De incarn. n. 9.

speciell und ausdrücklich den h. Geist verstanden, wurde bereits bemerkt. Nun deuteten sie aber daneben den im A. T. oft vorkommenden „starken Arm Jehova's" auf den Sohn Gottes [1]). Diese beiden Deutungen combinirte man miteinander, und gewann so die bildliche Vorstellung vom Sohne als dem Arm oder der Hand Gottes, und dem h. Geiste als dem Finger an dieser Hand. Das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander war so in prägnantester und sinnigster Weise ausgedrückt [2]).

Direct aber und ausdrücklich lehrten manche Väter, und zwar nicht allein Lateiner, sondern auch Griechen, den Ausgang des h. Geistes wie vom Vater so vom Sohne. Oft thaten sie dies mit bestimmter Beziehung auf die angeführte Stelle: empfanget den h. Geist. So sagt wieder Cyrill von Alexandrien: Christus ertheilt den h. Geist, weil er Alles hat, was der Vater hat (*τὰ πάντα τοῦ Πατρὸς*) [3]). Der Geist (*νοῦς*) des Herrn 1. Kor. 2, 16 ist kein anderer, als der auf die Apostel herabgekommene Geist, der sie Alles lehrte, was sie zu wissen nöthig hatten. Der Geist der Wahrheit ist des Sohnes Geist; denn er ist die Wahrheit. Der Geist geht physisch aus (*πρόεισι φυσικῶς*) aus der Substanz (*οὐσία*) des Sohnes [4]). Christus salbt und besiegelt uns nicht mit einem fremden Geiste, sondern mit seinem eigenen und dem des Vaters; denn in beiden ist der h. Geist wegen der Dieselbigkeit des Wesens (*διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας*), nicht getheilt, sondern als aus dem Vater durch den Sohn übergehend auf das Geschöpf (*ὡς ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ διῆκον ἐπὶ τὴν κτίσιν*) [5]). Aehnlich der h. Johannes von Damaskus: der Geist ist nicht aus dem Sohne [d. h. als ob dieser gleichsam seine letzte Quelle oder gar sein zweites Princip wäre] [6]), aber er ist der Geist des Sohnes; der Sohn theilte ihn mit bei den Worten: empfanget den h. Geist, wie der Strahl und

1) Z. B. Euseb. in Ps. 135, 10 (Nov. Patr. Bibl. IV, 82).

2) Vgl. Didym. De Sp. s. n. 20. Athan. De incarn. n. 19. Cyrill. Alex. in Luc. c. 11 (Nov. Patr. Bibl. II, 272), c. Pneumatomach. fragm. (ibid. p. 468).

3) in Ps. 44, 8 (Nov. Patr. Bibl. III, 324).

4) in Ioan. 16, 12.

5) Id. in 2. Cor. 1, 21 (Nov. Patr. Bibl. III, 86).

6) In diesem Sinne sagen die griech. Väter oft, der h. Geist sei aus dem Vater durch den Sohn, wie auch Damascenus selbst (l. c. c. 12) wenigstens nach einem Theil der Hschr.: *ὑιοὺ δὲ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρός.*

das Licht aus der Sonne ſind, und wir durch den Strahl des Lichtes theilhaft werden [1]). Da in der Periode der Väter das Filioque noch nicht zur Sprache kam, fiel es ſelten Jemanden ein, Joh. 15, 26: der Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, oder 1. Kor. 2, 12: der Geiſt, der aus Gott iſt, im Sinne der ſpätern Griechen zu verſtehen, als ob dadurch der Ausgang vom Sohne, oder durch den Sohn, wie die griechiſchen Väter vielfach ſagten, ausgeſchloſſen wäre [2]). Es geſchah dies vereinzelt, wie durch Theodoret im Kampf gegen Cyrill von Alexandrien [3]).

II. Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

1. Mehr noch als in der Theologie im engern Sinne haben die Kirchenväter in der Lehre von den Engeln und Dämonen den bibliſchen Stoff zu verarbeiten geſucht, weil ſie hier nicht zugleich an philoſophiſche Elemente anzuknüpfen in der Lage waren. Freilich ſind ſie dabei manchmal über die bibliſche Darſtellung hinausgegangen, indem ſie nicht nur bibliſche Andeutungen weiter ausführten, Einzelerſcheinungen verallgemeinerten u. ſ. w., ſondern auch was ja auf einem ſolchen Gebiete außerordentlich nahe lag, durch eigene Phantaſien, vermeintliche Erfahrungen ſpäterer Zeit den offenbarungsmäßigen Stoff erweiterten. Nur das von ihnen verarbeitete bibliſche Material kömmt hier in Betracht.

Die Natur der Engel beſtimmen die Väter im Gegenſatz zum Menſchen als eine geiſtige, im Gegenſatz zu Gott als eine nicht Alles durchdringende, allgegenwärtige, ſondern an Ort und Zeit gebundene. Inſofern nach der Anſchauung Mancher dieſe beiden Begriffe ſich zu widerſprechen ſchienen, indem man namentlich das locale Sein eines reinen Geiſtes nicht zu faſſen vermochte, ſtattete man die Engel mit

1) De fid. orthod. I, 8.

2) In einem dem h. Athanaſius untergeſchobenen Sermo c. Latin. aus der Zeit der orientaliſch-lateiniſchen Kämpfe z. B. (bei Migne Patrol. gr. XXVIII, 823 sqq.) wird der Beweis verſucht, daß nach der ganzen h. Schrift. namentlich nach Joh. 15, 26, der h. Geiſt bloß vom Vater ausgehe.

3) Op. V, 44.

eigenthümlichen, nicht grob materiellen, sondern Luft- oder Feuerkörpern aus. Auf diese Weise glaubte man auch die zahlreichen in der h. Schrift erwähnten sichtbaren Engelerscheinungen am besten erklären zu können [1]). Anderseits wurden die Engel mitunter als überirdische, himmlische Wesen der Gottheit sehr nahe gebracht und dem aus dem göttlichen Wesen hervorgegangenen Logos zur Seite gestellt. Aber nur selten leugnete man, daß ungeachtet ihrer geistigen Natur und der Raschheit ihrer Bewegungen die Engel für jeden einzelnen Augenblick an einen bestimmten Ort gebunden seien. Bestimmt sagt der h. Basilius mit Bezug auf die bekannte, im N. T. erwähnte Thatsache: Gabriel konnte im Himmel seinen Dienst nicht verrichten in jenem Augenblick, da er dem Zacharias erschien [2]).

Die Seraphim, heißt es bei dem h. Chrysostomus, werden mit Flügeln dargestellt. Darum steigt auch Gabriel beflügelt hernieder, nicht als ob jene unkörperliche Natur (*ἀσώματος δύναμις*) Flügel hätte, sondern weil sie aus den obersten Regionen herabkam, und nachdem sie ihre Beschäftigung dort oben verlassen, hier anlangte [3]). Bei wesentlicher Gleichheit sind nach der allgemeinen Lehre der Väter die Engel doch von einander unterschieden. Diese Lehre fanden sie darin begründet, daß die h. Schrift verschiedene Namen für die Engel braucht, sie gleichsam in Klassen eintheilt u. s. w. [4]). Daß die Bibel aber hierüber nicht etwas ganz Bestimmtes und Genaues mittheile, dessen waren sich namentlich die ältern Väter bewußt. So sagt Eusebius, von dem Wesen und den Unterschieden

1) So schließt z. B. Basilius aus Ps. 103, 4, die Substanz der Engel sei ein *ἀέριον πνεῦμα* oder *πῦρ ἄϋλον*, weßhalb sie sich auch an einem Orte befänden und mitunter sichtbar erschienen (De Spir. s. n. 38'. Schärfer drückt dies Cyrill von Alexandrien aus (in 2 Cor. 5, 1, Nov. Patr. Bibl. III, 96): *ἐν ἀφθάρτοις τε καὶ ἀνωλέθροις εἶναι σώμασιν· ἀπήλλακται γὰρ τῆς γεώδους ταυτησὶ παχύτητος ἡ ἀγγέλων φύσις.* Dagegen deutet z. B. der h. Nilus Ezech. 1, 7 die geraden Schenkel von der völligen Körperlosigkeit der Engel und die geflügelten Füße von der Schnelligkeit in der Bewegung zum Göttlichen ohne alle irdische Beimischung. Den verschiedenen Engeln gibt eine verschiedene Gestalt der h. Ephräm adv. scrutat. p. 420: Das Wesen der Engel kennen wir nicht, nicht *τὸν χαρακτῆρα χερουβὶμ, τὴν ἰδίαν σεραφὶμ εἰκόνα, τοῦ Γαβριὴλ πρόσωπον, τοῦ Μιχαὴλ πῦρ ὄντως φλεγόμενον.*

2) De Spir. s. n. 54.

3) Hom. VI, 2.

4) Vgl. Origen. De Princ. I, 5: apud ipsum quoque s. Paulum invenimus nescio unde sumentem, cognominantem tamen quasdam sedes dominationes et principatus rel.

der Engel und Dämonen wisse man ebenso wenig, als vom Wesen unserer Seele, wie sie mit dem Körper verbunden sei, ihn verlasse und Aehnliches [1]). Andere verbinden bloß die verschiedenen biblischen Benennungen mit einander, ohne etwas Bestimmtes aufstellen zu wollen. Die throni, sagt Hilarius, die dominationes, potestates, principatus, alle haben ihren eigenen Himmel, wie viele Himmel es aber gibt, ist ungewiß [2]). Bestimmt, aber mit unrichtiger Berufung auf den Apostel Judas, erklärt der Bruder Gregors von Nazianz, Cäsarius, es gebe sieben Engelordnungen [3]). Cyrill von Alexandrien äußert: Gott schuf eine unzählige Menge von Engeln und theilte sie in Ordnungen ein; die Einen nannte er ἀρχή, dann κυριότης, θρόνος, Erzengel und Engel. Die ἀρχαί, ἐξουσίαι und θρόνοι erfüllen das Amt des Vaters oder Führers der Andern [4]). Die Throne, meint Theodoret, sind die Cherubim nach Ezech. 10, 1, die Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalten sind die Völkerengel wie Michael [5]). Die später allgemein gewordene Annahme von den neun Chören der Engel führt sich bekanntlich auf den falschen Dionysius vom Areopag zurück, der die biblischen Namen zusammenstellend, in ganz bestimmter Weise das Engelheer in Klassen eintheilte. Nach ihm bilden die Throne mit den Cherubim und Seraphim die oberste Abtheilung, dann folgen die ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις, endlich die ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί [6]). Dieselbe Eintheilung, nur in fremdartiger Aufeinanderfolge, findet sich auch schon bei Sophronius, dem Patriarchen von Jerusalem († 637): ἀρχαὶ, δυνάμεις, θρόνοι, χερουβὶμ, κυριότητες, καὶ ἐξουσίαι καὶ σεραφὶμ, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι [7]); gleichfalls im engen Anschluß an die bezüglichen Bibelstellen bei Gregor dem Großen, der noch hinzubemerkt, nach Ezech. 28, 12 sei Einer als der oberste vor den übrigen erschaffen [8]). Aus jenen biblischen Namen hat auch schon Pseudo-Dionysius den Dienst, die Beschaffenheit u. s. w. der

1) De eccl. theol. I, 12.
2) in Ps. 135, 10.
3) Dial. I, 44.
4) Homil. pasch. XII, 1 sq.
5) in Col. I, 16.
6) De eccl. hier. VI, 2.
7) Triodium bei Mai Spicil. Rom. IV, 156.
8) Hom. 34, 7. Das Vorkommen der 9 Chöre bei dem ältern Eucherius von Lyon (lib. formul. 11, 9) beruht sicher auf der spätern Ueberarbeitung dieser Schrift.

einzelnen Ordnungen abzuleiten versucht. Am wenigsten konnte in dieser Hinsicht ein Einverständniß über die Cherubim erzielt werden, weil diese in der Bibel auch als Thiergestalten erscheinen. Dieser Darstellung folgen manche Väter, wenngleich sie dann auch wieder wegen anderer Bibelstellen eine Engelklasse als Cherubim bezeichnen [1]). Die Annahme zweier Arten von Cherubim ist selbst in alte Liturgien übergegangen. So werden in den dem h. Basilius und dem h. Gregor von Nazianz zugeschriebenen koptischen Liturgien um ihre Fürbitte angegangen die vier Leuchtenden, Michael, Gabriel, Raphael und Suriel und die vier körperlosen Thiere [Cherubim] und die vierundzwanzig Aeltesten [Apok. 4, 4], und die Cherubim, die Seraphim und die himmlischen Ordnungen [2]). Mitunter aber übertrug man auch die Thiergestalt ohne Weiteres auf die Engel [3]).

Mit jener in späterer Zeit ständig gewordenen Eintheilung begnügte man sich indessen nicht. Nach Dan. 10, 13. 21. 12, 1 hieß der das auserwählte Volk vertretende und vertheidigende Engel Michael; derselbe erscheint im N. T. (Apok. 12, 7 ff.) als Ueberwinder des Satan. Er wurde darum bald für den Führer des ganzen Engelheeres angesehen. Die körperlosen Heerschaaren zu führen sei er erwählt, schreibt der h. Didymus [4]). Der alttestamentliche Engel des Herrn ist als der Engel *κατ' ἐξοχήν* den Vätern vielfach Niemand anders, als Michael, der *ἀρχιστράτηγος*, der Anführer der himmlichen Heeresmacht [5]). Als oberster der Engel gilt Michael auch in der Liturgie Gregor's des Großen [6]); als solcher

1) Vgl. Theodoret. Quaest. 40 in Genes.: *ὄψις καὶ μορφὴ ὡσανεί τινων ζώων.* Er verwirft ausdrücklich die Ansicht derer, welche die Cherubim vor dem Eingange des Paradieses für Engel hielten. Dagegen die oben citirte Stelle in Col. 1, 16.

2) Migne Patr. gr. XXXI, 1678. XXXVI, 698.

3) So in der etwas abweichenden alexandrinischen Recension jener Liturgien (bei Migne XXXVI, 732): *καὶ τῶν ἀγγέλων τετραμόρφων ζώων ἀσωμάτων καὶ τῶν ἀγγέλων εἴκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων.*

4) De Trin. II, 7, 8. Den „größten Erzengel" nennt er ihn in Iud. v. 9.

5) Vgl. Diodor. Tarsens. in Exod. 3, 5. Theodoret. Quaest. in Ios. 5.

6) Lib. respons. p. 805 Migne: Hic est Michael archangelus princeps militiae angelorum. Sacrament. p. 143 heißt es in der Präfation auf Dedicat. basilic. s. Michael.: quamvis enim nobis sit omnis angelica veneranda sublimitas . . . illa tamen est propensius honoranda, quae in eius ordinis dignitate coelestis militiae meruit principatum.

wird er in den Heiligen-Legenden unbeſtritten aufgeführt [1]). Daß aber namentlich Apok. 12, 7 ff., wo von dem Kampfe Michaels und ſeiner Engel gegen den Drachen die Rede iſt, dieſe Anſchauung veranlaßt hat, zeigt Hilarius Diakonus, oder, wer immer der Verfaſſer des ſog. Ambroſiaſter ſein mag, indem er dort unter Michael nicht einmal einen Engel, ſondern geradezu den Sohn Gottes ſelbſt verſteht [2]).

Da in der Bibel allenthalben Engel als Diener und Boten Gottes auftreten, ſo hatte man ſich bald beſtimmte Vorſtellungen über deren Beſchäftigung gebildet. Gemäß Dan. 7, 10, ſagt Theodoret, gebe es Myriaden von Engeln, ihr Dienſt beſtehe nach Iſ. 6, 3. Ezech. 3, 2 in der Lobpreiſung (ὑμνωδία) Gottes, laut Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10 würden ſie aber auch im Dienſte der Menſchen verwendet. Dan. 10, 13. Deuter. 32, 8 beweiſe die Exiſtenz von Völkerengeln, ſo wie auch jeder Einzelne ſeinen Engel habe zum Schutze gegen die Dämonen [3]). Gabriel, meint der Patriarch Sophronius von Jeruſalem, erkläre ſich (Luk. 1, 19) für den Führer einer engliſchen Heeresabtheilung (στράτευμα) [4]), und verbreitet ſich dann in einer eigenen Rede über die Engel und ihren Dienſt. Zuerſt beſchreibt er die ſieben oberſten Engelchöre, bei deren Feſtſtellung er ſchon dem Areopagiten folgt. Dann preiſt er Michael, den Führer des h. Heeres, den Oberſten (coryphaeus) der Engel, den Führer Iſraels, der beim Gericht in die Poſaune ſtoßen wird (1. Theſſ. 4, 16), und redet ihn an: o Erzſatrap, Führer der Irrenden, Erwecker der Gefallenen, Erhalter der Leiber, Vertheidiger

1) Vgl. Vita Ss. Epict. et Astion. (Migne Patr. lat. LXXIII, 406) c. 19: Michael cum angelis, Abel cum prophetis, Petrus cum apostolis, Stephanus cum martyribus, Daniel cum confessoribus.

2) in 1. Thess. 4, 14 ff. Ipse enim Christus Dominus voluntate Patris, quasi primus angelus de exercitu coelesti (wofür einige Mſ. leſen: angelus Dei [offenbar der altteſtamentliche Engel des Herrn] cum exercitu coelesti), sicut continetur in Apoc. Ioan. ap., descendet de coelo ad gerendum bellum nomine Dei contra antichristum. Quo extincto, iussu eius resurgent mortui. Hoc est ergo in tuba Dei descendere, nomine Dei bellum gerere; est enim, ut ipse dixit ad Iesum filium Nave [Joſ. 5, 14], dux et princeps exercitus Dei, propter quod archangelus dicitur. — Daß man auch ſonſt einen Engel als den oberſten anſah, beſtätigt die Mittheilung des Procopius (in Gen. 14, 18), daß Einige den Melchiſedech für den in Menſchengeſtalt erſchienenen oberſten Engel hielten.

3) Haeret. fab. comp. V, 7.

4) Orat. in Deipar. annunt. n. 24.

der Seelen, Verderber der Dämonen und Erleuchter der Creatur, indem er ihn bittet, beim Gerichte, als sein Sachwalter (patronus) aufzutreten. Erleuchte und stärke mich im Kampfe, fährt er fort, heile meine durch die Sünde geschlagenen Wunden, wie du Israel in das gelobte Land eingeführt hast. Bei meinem Tode birg mich unter deine Flügel und führe mich aus den dunkeln Orten der Unterwelt zu den Orten des wunderbaren Zeltes. Dann folgt eine Lobrede auf Gabriel, der, wie es scheint, wegen seiner Sendung zur Mutter Gottes genannt wird der göttlichste und vorzüglichste unter den Engeln, der Führer der h. Diener und der erhabene Fürst. Erleuchte mich, redet Sophronius ihn an, der du dem Ezechiel die Mission vermittelt hast (Ezech. 1, 1), befreie mich von den Nachstellungen Belials und führe mich in's Himmelreich. Schließlich wird der Engel und Erzengel ohne Zahl gedacht, und deren Schutz und Erleuchtung erbeten [1]). Besonders die Stelle Hebr. 1, 14, daß die Engel alle dienstbare Geister seien zum Heile der Auserwählten, bot den weitesten Spielraum dar, ihnen alle möglichen Dienste zuzuweisen [2]). Mit Bezug auf diese Stelle wies ihnen z. B. Gregor der Große sogar den Dienst an, die Erde zu tragen [3]). Die Engel verrichten solche Dienste, meint ebenso Kosmas, der Indienfahrer, um der Menschen willen bis zum Ende der Welt. Da dann z. B. die Sterne vom Himmel fallen, werden die Engel von ihrem Dienste, diese zu führen, befreit. Von dieser Befreiung verstand er Röm. 8, 21 f.: Auch die Creatur wird befreit werden von dem Dienste der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes; denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und kreißet immer noch [4]). Beruhten nun auch solche Deutungen auf Mißverständnissen, so war doch vorzüglich durch Hebr. 1, 14 klar genug ausgesprochen, daß die Engel in naher Beziehung zu den Menschen ständen, zumal in den Angelegenheiten ihres Seelenheiles. Da außerdem auch Christus

1) De s. angel. et archangel. orat.

2) Speciell werden im N. T. auch Engel erwähnt, welche über die Elemente gesetzt sind, wie Apok. 14, 18 der Engel des Feuers.

3) Moral. IX, 26: Ipsae enim (angelicae virtutes) orbem portant, quae regendi mundi curas administrant.

4) Topogr. christ. II, p. 125. 128 Migne. V, p. 225. Dasselbe wird, mit Bezug auf Matth. 24, 19 und Röm. 8, 20, IX, p. 408 ausgeführt, und p. 409 gesagt, Paulus sei in den dritten Himmel entrückt worden, um selbst zu sehen, wie die Engel die Sterne bewegen, und dadurch ermuthigt zu werden, bei seiner Arbeit auszuharren.

ſelbſt von den Engeln der Gläubigen ſpricht (Matth. 18, 10), ſo ſtand es feſt, daß die Menſchen, wenigſtens die Guten, ſich des Schutzes der Engel zu erfreuen hätten. Jede chriſtliche Seele, ſagt darum ſchon Origenes, habe ihren Schutzengel, und indem er dies Verhältniß mit der Ehe vergleicht, bemerkt er, der Schutzengel ertheile der Seele den Scheidebrief, ſobald er ein ἄσχημον πρᾶγμα — das moſaiſche ערות דבר — an ihr wahrnehme [1]). Gemäß Apg. 12, 15. Matth. 18, 10, äußert Euſebius, iſt jeder Jünger Chriſti gewiſſen Engeln anvertraut [2]). Daſſelbe ſagt der h. Baſilius von jedem Gerechten und nennt dieſe Engel geradezu Schutzengel (ἄγγελοι παρατηρηταί) [3]). Ehre den Engel, ruft der h. Nilus dem Chriſten zu, der dich bewacht [4]). Der h. Hieronymus gedenkt des Schutzengels der h. Paula [5]). Etwas allgemeiner ſpricht ſich Cyrill von Alexandrien aus: Die Heiligen erhielten in der Verſuchung Engel zur Hülfe, weil die Seele allein nicht widerſtehen könne. Wegen der großen Sündhaftigkeit weilten vor Chriſtus die Engel nicht auf Erden, jetzt aber haben ſie Frieden mit allen Menſchen [6]). Nach Matth. 18, 10, ſagt Theodoret, hat Jeder von uns einen Engel zur Beſchützung und zur Abwehr der Nachſtellungen des Teufels, wie nach Moſes und Daniel die Erzengel den Völkern vorgeſetzt ſind [7]). Das Weib ſoll ſich verhüllen, ſo erklärt derſelbe die Stelle 1. Kor. 11, 10, d. h. ſeine Unterwürfigkeit zeigen, zumal wegen der Schutzengel, von denen auch Apg. 12, 15, Matth. 18, 10 die Rede ſei. Von einer eigenthümlichen Art der Beſchützung meldet Presbyter Timotheus, welcher erzählt, der Theodotianiſche Biſchof Anatolius ſei Nachts von Engeln geprügelt und dadurch zur Bekehrung veranlaßt worden [8]). Daß die Engel nur von Gott zur Beſchützung geſandt werden, bezeichnet Procopius von Gaza als die allgemeine Anſicht der Theologen [9]). Manche lehrten ausdrücklich, daß

1) in Matth. tom. XIV, 21. cf. in Prov. c. 33 (Nov. Patr. Bibl. VII, 2, 55).

2) in Ps. 47, 13.

3) Regul. brevius tract. n. 306.

4) Ep. IV, 1.

5) Ep. 108, 2 ad Eustochium.

6) in Ps. 33, 8 (Nov. Patr. Bibl. III, 238). In Ps. 49, 4 (p. 347) und in Ps. 71, 3 (p. 400). Mit Bezug auf altteſt. Stellen: in Nah. 1, 13.

7) in Dan. 10, 3. Quaest. in Gen. 3. Daſſelbe ſagt Cosmas Indicopl. topogr. christ. II, p. 132 Migne.

8) De recept. haeret. p. 32 Migne.

9) in Num. 31, 2. Nach ihm (in Cant. 5, 7) verſteht Gregor von

alle Menſchen ohne Ausnahme unter dem Schutze der Engel ſtänden [1]), während Andere dies auf die Frommen einſchränkten. Dieſen aber ließ man einen ſolchen Schutz einzeln wie in ihrer Geſammtheit zu Theil werden. Nach Städten und Dörfern (κατὰ πόλιν καὶ κώμην), alſo wohl nach ihren einzelnen Gemeinden, meint Theodoret, würden ſie von Engeln beſchützt [2]). Beſtimmter ſagt Euſebius (gewiß mit Bezug auf Apok. 2, 1 ff.), jede Kirche habe ihren beſondern Schutzengel [3]), und Cyrill von Alexandrien verſteht unter den Engeln (1. Kor. 11, 10), um derentwillen die Frauen ſich verhüllen ſollen, namentlich die Schutzengel der Kirchen [4]).

Andererſeits ſtand den Vätern auch aus Bibelſtellen feſt, daß die Engel die Vermittler der Menſchen bei Gott ſeien, daß ſie namentlich deren Gebete vor den göttlichen Thron brächten. Daß die Engel den Gebeten der Gläubigen vorſtehen, ſagt der h. Hilarius, iſt ganz gewiß. Die Engel opfern alſo die Gebete der durch Chriſtus Erlöſten täglich Gott auf [5]). Speciell von Michael behauptet dies ſchon Origenes [6]), während wir aus Primaſius erfahren, warum gerade dieſer als Vertreter der Seelen bei Gott gilt. Deßhalb aber, bemerkt er zu Apok. 12, ſagt er hier, Michael kämpfe mit ſeinen Engeln gegen den Teufel, weil er nach der richtigen Vorſtellung für die auf der Pilgerfahrt begriffene Kirche durch Gebet und Hülfeleiſtung ſtreitet. Michael, im A. B. der Schutzengel des auserwählten Volkes, wird im N. B., namentlich nach Apok. 12, 7 ff., der himmliſche Patron der Kirche und damit der Sachwalter jedes Auserwählten. Als ſolcher führt er auch die Seelen in's Himmelreich und vertritt deren Sache beim Gerichte. Dahin zielende Aeußerungen fanden wir bereits bei dem Patriarchen Sophronius von Jeruſalem. Dieſer iſt, heißt es darum auch in der Gregorianiſchen

Nyſſa unter den Wächtern die dienenden Geiſter (λειτουργικὰ πνεύματα), welche die Stadt, d. h. die Seele, das Haus Gottes bewachten.

1) Z. B. Theod. Mops. in Zach. 3 (Nov. Patr. Bibl. VIII, 1, 306).

2) in Is. 62, 6.

3) in Ps. 90, 10.

4) Nov. Patr. Bibl. III, 63.

5) in Matth. 18, 5. Ebenſo Athan. in Ps. 129, 2. Wohl in ähnlichem Sinne erzählt Nilus (ep. 2, 294), der h. Chryſoſtomus habe ſtets die Kirche mit Engeln gefüllt geſehen, beſonders beim h. Opfer die Prieſter in ihren Amtsverrichtungen unterſtützend. Nach dem h. Ephräm (de ieiun. ed. Rom. III, 22) ſchreiben ſogar Engel in jeder Kirche die auf, welche faſten.

6) in Numer. hom. XIV, 2.

Liturgie, der Vorsteher des Paradieses, der Erzengel Michael. Möge er die Seelen nicht verlassen, bis er sie vor dem Richterstuhl Christi bezeichnet hat [1]).

Aus Luk. 16, 22 und ähnlichen Andeutungen bildete sich die Vorstellung aus, daß beim Tode des Menschen überhaupt die Engel besonders thätig erschienen. Nach Eusebius z. B. empfängt ein Engel die Seele des Sterbenden [2]). Ein Abt Johannes sieht, wie die Engel die Seele einer Büßerin auf einem Lichtwege zum Himmel tragen [3]). Die Seelen der Gerechten, heißt es bei dem Mönch Evagrius, führen die Engel weg, die der Bösen die Dämonen [4]). Ebenso der h. Macarius (hom. 22): die Guten, im Leben von den Engeln beschützt, werden auch von ihnen vor Gott geführt; — die Bösen, die unter dem Einfluß der Dämonen gelebt, werden von Schaaren böser Geister (ἄγγελοι ἀριστεροί) nach dem Tode weggerissen. Engel erwarteten bei den vierzig Martyrern, erzählt Gregor von Nyssa, die Trennung der Seelen von ihren Leibern, um jene mit sich zu führen zur Theilnahme an ihrem eigenen Loose; und derselbe erzählt von seiner Schwester Macrina, sie habe vor ihrem Tode gebetet, Gott möge ihr den Lichtengel (ἄγγελον φωτεινόν) schicken, sie an den Ort der Ruhe zu geleiten [5]). In der Todesstunde, sagt sogar Ephräm, kommen Engel, die Seele vom Leibe zu trennen, und vor den Richterstuhl zu führen, und bittet er Gott, er möge durch die Lichtengel (ἄγγελοι φωταγωγοί) seine Seele in die ewige Ruhe einführen [6]). Weiter schloß man aus Jud. v. 9, wo der Streit Michaels mit dem Teufel um die Leiche des Moses erwähnt wird [7]), daß nach dem Tode eines jeden Menschen ein

1) Greg. M. Lib. respons. p. 806 Migne.

2) in Luc. 12, 39 (Nov. Patr. Bibl. IV, 180). In Is. 43, 4 f. läßt er die Kinder Gottes zur himmlischen Stadt getragen werden von den Engeln, wie die Vögel in der Luft von den Winden.

3) Apophthegm. Patr. (Migne gr. LXV, 220).

4) Migne gr. XL, 1273. Von fürchterlichen Engeln gebunden, heißt es bei Nilus ep. II, 147, würden die Sünder in die andere Welt gezogen; ebenso bei Maxim. Conf. ep. 4, die Dämonen in der Luft zögen die bösen Seelen nach deren Ausgang aus dem Leibe an sich.

5) in XL martt. p. 780 Migne. De Vita Macrin. p. 984.

6) Beatit. n. 20 (ed. Rom. I, 294). Paraen. n. 43.

7) Auch Apok. 12, 10 erscheint der Teufel als Ankläger der Menschen vor Gott.

ſolcher Kampf zwiſchen Engeln und Dämonen um die Seele Statt finde [1]).

Aber wie beim Tode und dem ſpeciellen Gerichte, ſo werden die Engel auch dereinſt beim großen allgemeinen Weltgericht in Thätigkeit treten. Solches fand man ſchon in den Reden des Heilandes, wie in den apoſtoliſchen Schriften vielfach angedeutet [2]). Reminiscenzen aus apokryphiſchen Schriften, namentlich den ſibylliniſchen Büchern, ſowie die eigene Phantaſie gaben dieſen bibliſchen Andeutungen eine detaillirte Geſtalt. Zahlloſe Engel, heißt es in einer fälſchlich dem h. Athanaſius zugeſchriebenen Rede, um uns herum beobachten uns und ſchreiben unſere geheimſten Gedanken auf für das dereinſtige Gericht, bei welchem feurige Engel zur Execution der Strafe bereit ſtehen [3]). Viele Chöre der engliſchen Mächte, meint Maximus Confeſſor (ep. 1), umgeben uns und ſchreiben alle unſere Werke, Worte, ſelbſt Gedanken im Himmel auf; das ſind die Bücher, die am Gerichtstage aufgeſchlagen werden. Das brennende Feuer, Pſ. 103, 4, ſinnbildet dem Theodoret (z. d. St.) die Engel, deren Gott ſich zur Beſtrafung der Böſen bedient. Die Schaar der Verdammten erwarten die ſchrecklich ausſehenden, erbarmungsloſen Engel, ſie der Untiefe des Hades, dem Tartarus und der Hölle zu übergeben [4]).

Daß die Engel wegen ihrer erhabenen Stellung und ihres Verhältniſſes zu den Menſchen von dieſen verehrt werden müßten, findet ſich gleichfalls in der Schrift angedeutet, wenn auch Apok. 22, 9 eine nur Gott gebührende Verehrung ausdrücklich von ihnen abgelehnt wird. Dies iſt denn auch wiederum für die Väter maßgebend geworden [5]). Gegen eine mißbräuchliche Engelverehrung

1) Der Patriarch Martyrius (Nov. Patr. Bibl. II, 552) meint, um dieſe Thatſache zu offenbaren, ſei jenes Ereigniß mit Moſes in der Schrift mitgetheilt.

2) Vgl. Matth. 13, 39 ff. 16, 27. 25, 31. Luk. 12, 8 f. 1 Kor. 15, 52. 1 Theſſ. 3, 13. 4, 16. 2 Theſſ. 1, 7.

3) Serm. ad Antioch. ducem n. 1. Aehnlich ſagt der h. Ephräm (De iudicio ed. Rom. II, 54), Engel würden beim Gericht dem Menſchen ſeine Werke in's Gedächtniß rufen.

4) Antioch. Monach. hom. 95. Ebenſo ſagt auch Nilus (ep. II, 164), die Sünder würden in der Hölle von grauſamen Engeln mit feurigen Geißeln geſchlagen.

5) Z. B. Euseb. Dem. Ev. III, 3, 18 *δυνάμεις δὴ γνωρίζειν καὶ τιμᾶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀξίας ἐδιδάχθημεν, μόνῳ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ τὴν σεβάσμιον τιμὴν ἀπονέμοντες.*

einzuschreiten, sah sich bekanntlich eine Synode von Laodicea gezwungen. Um uns nicht von unserm Thema zu entfernen, wollen wir nur noch bemerken, daß Theodoret die zu Grunde liegenden Mißbräuche in Phrygien mit den im Kolosserbriefe erwähnten falschen Engellehren in Verbindung bringt. Zu Kol. 2, 18 sagt er nämlich, diejenigen, welche die jüdische Gesetzesbeobachtung gelehrt, hätten auch die Engelverehrung eingeführt, weil sie im A. T. begründet sei. Diese Leidenschaft habe sich in Phrygien und Pisidien lange Zeit erhalten. Deßhalb habe die Synode von Laodicea verboten, zu den Engeln zu beten. Noch seien in jenen Gegenden Bethäuser des h. Michael zu sehen. In Kolossä habe man vorgegeben, Gott sei unsichtbar, unnahbar und unfaßbar, darum solle man in Demuth sich durch die Engel das göttliche Wohlwollen erwerben. Und zu Kol. 3, 17 bemerkt er, weil die Irrlehrer die Engel zu verehren (σέβειν) lehrten, habe Paulus befohlen, Alles mit der Erinnerung an Christus zu schmücken. Dem Vater solle man danken durch Christus, nicht durch die Engel. Diesem Gesetze folgend, habe auch die Synode von Laodicea, um jene alte Leidenschaft zu heilen, angeordnet, man solle nicht zu den Engeln beten und Christus verlassen.

2. Niemand ist gut, sagt der Heiland (Matth. 19, 17), als Gott allein. Nach diesem Satze, wenn man ihn etwas mißverstand, nach Job 4, 18 und besonders Apok. 2, 1 ff., 12, 7 bildete sich mitunter die Vorstellung, selbst die Engel seien der Sünde fähig und würden aus diesem Grunde dereinst mit den Menschen vor Gericht gezogen. So bemerkt der h. Hieronymus zu Mich. 2, 6, die Engel würden in der Apok. getadelt, weil sie sich beim Gerichte über die Führung der Menschen zu verantworten haben würden, wenn sie nicht alles gethan hätten, was zu ihrem Amte gehöre. In Furcht und Zittern, meint auch Pseudo-Athanasius, würden die Engel einst vor dem göttlichen Richterstuhl erscheinen [1]). Im Allgemeinen aber wurde angenommen, die Engel befänden sich gegenwärtig in einem Zustande der Sündeunfähigkeit, aber auch sie hätten dem Menschen gleich eine Prüfung zu bestehen gehabt, und viele von ihnen seien gefallen. Auf diesen Fall deutete man sehr oft, wenn auch unrichtig, die Worte Christi (Luk. 10, 18): Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen [2]). Als Ursache der Verwerfung

1) Serm. ad Antioch. ducem n. 1. Aehnlich Gregor von Nazianz und Cyrill von Jerusalem.

2) So z. B. Cäsarius (Dial. 3, 148), Cyrill von Jeruf. (Catech.

wurde nach dem bekannten Mißverständnisse, welches sich an Gen. 6, 1 anknüpfte, vielfach fleischliche Versündigung mit Weibern angenommen [1]), von Andern aber auf Grund einer allegorischen Deutung von Is. 14, 12 Stolz und Selbstüberhebung [2]). Nur Wenige haben in der patristischen Zeit die dunkle Stelle 1 Kor. 11, 10 so verstanden, als ob der Apostel den Frauen verbiete, in der Kirche unverschleiert zu erscheinen, damit den Engeln kein Aergerniß bereitet werde, weil ja in der Vorzeit Engel fleischlich gesündigt hätten [3]).

Auf Grund von Apok. 12, 9, wo es heißt, daß Michael den Teufel aus dem Himmel auf die Erde herabgeworfen habe, behaupteten Einige, nach dem Falle seien die Engel auf die Erde herabgestürzt worden, wo sie nun die Menschen plagten und versuchten [4]). Gewöhnlicher aber wurde als ihr Strafort nach 2 Petr. 2, 4 und Jud. v. 6 die Hölle angegeben, mitunter auch Beides mit einander verbunden. So heißt es in einer dem h. Basilius zugeschriebenen Formel des Exorcismus: Der du den stolzen Führer (ἀρχιστράτηγος) und seinen ganzen Anhang auf die Erde geworfen, und die mit ihm abgefallenen Engel, zu Dämonen geworden, in die Finsterniß der Hölle gebannt hast (εἰς σκότωσιν βυθοῦ ταρταρώσας) [5]). Die bei den Vätern geläufigste Auffassung aber war folgende. Aus den genannten Stellen schloß man, daß die bösen Geister sich in der Hölle befänden, aus andern aber wieder, daß sie auf der Erde weilten oder vielmehr in der die Erde umgebenden Luft ihren Wohnsitz hätten, um zur Plage der Menschen zu diesen herabzusteigen [6]).

II, 4), Theodoret (haer. fab. comp. V, 8), Cyrill von Alex. (hom. pasch. 10, 1. De ador. in spir. 1, p. 148), Anastasius vom Sinai (in Hexaem. lib. 7) u. s. w. Die bekannten Väterstellen von Cyprian, Hieronymus, Gregor u. s. w. bei Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes, Regensburg 1865, S. 39.

1) Die Väterstellen über diesen Punkt sind oft gesammelt, zuletzt von Scholz S. 77 ff. Wir fügen noch eine weniger bekannte bei aus Basilius ep. de continent. (Nov. Patr. Bibl. III, 449). Philastrius (haer. 108) bezeichnet jene Annahme geradezu als Häresie.

2) Eine Andeutung hierauf fand man mitunter auch in 1 Tim. 3, 6, wie Theodor. haer. fab. comp. V, 8.

3) So z. B. Tert. adv. Marc. V, 18. de vel. virg. c. 7.

4) So z. B. Epiph. haer. 64, 21. Theodor. in Is. 14, 12. Evagrius (Migne gr. 40, 1220).

5) Migne gr. XXXI, 1680. ταρταροῦν ist aus 2 Petri 2, 4 entnommen; τάρταρος bezeichnet die Hölle.

6) Eph. 2, 2. 6, 12.

Namentlich war Letzteres eine ganz allgemein verbreitete Anschauung [1]). Origenes malt dieselbe weiter aus, indem er sagt, die Dämonen nährten sich in der Luft von dem Rauch des Opferblutes und dem Weihrauch der Götzenopfer [2]). Der h. Athanasius aber meint, Luk. 10, 18 habe sich erfüllt, da Christus in der Luft am Kreuze starb, und so dieselbe von den dämonischen Mächten reinigte [3]). Jenen Doppel-Aufenthalt aber erklärte man sich so, daß man die gegenwärtige Höllenstrafe der Gefallenen für eine provisorische, uneigentliche ansah, während die wirkliche und unabänderliche Ueberweisung derselben in die Hölle erst beim jüngsten Gerichte Statt finden sollte [4]). Auch dies fand man bei Petrus und Judas ausgesprochen, wo von einer Aufbewahrung der gefallenen Geister für den Tag des Gerichtes die Rede ist. Diese Geister, sagt darum Procopius von Gaza, liegen gegenwärtig in Gefängnissen, es sind die Giganten, oder die vom Himmel herabgestiegenen Engel, von denen die Giganten gezeugt wurden. Beim Gerichte wird Gott seine Engel senden, sie aus ihrem Verschluß zu befreien, und sie dann als Scharfrichter zur Bestrafung der bösen Menschen zu verwenden.

1) Vgl. z. B. Euseb. Theoph. n. 18. Dem. evang. III, 3, 19. Cyrill. Catech. VI, 23. Macar. hom. XVI, 6. Eine ausführliche Vergleichung der durch die Luft fliegenden Dämonen mit den Fledermäusen findet sich Ps.-Basil. in Is. 2, 97. Wie die Vögel Vögel des Himmels genannt werden, zählen auch die Dämonen, da sie in der Luft schweben, noch zum Himmelsheer, sagt Greg. M. Moral. II, 38. Darum deutet auch Hilarius in Matth. 5, 9 die Vögel in der Parabel vom Säemanne auf die Dämonen; ebenso Greg. l. c. XXVI, 30.

2) Exhort. ad Mart. n. 45.

3) Or. de incarn. Verbi n. 25. Gleichwohl befinden sie sich noch immer dort: vgl. Vita Anton. n. 21. — In den dem h. Athanasius fälschlich zugeschriebenen Schriften Quaestt. in V. et N. T. n. 112, serm. in s. Pascha n. 5 ist freilich das ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 6, 12 auf die himmlischen Güter gedeutet, um die gekämpft werde, und dadurch die entscheidendste neutest. Stelle als Grundlage für jene Anschauung beseitigt. Gleichwohl sagt Theodor von Mopsuestia (?) in Eph. c. 49 (Spicil. Solesm. I, 125): Nam quod dicit in coelestibus, ut dicat pro coelestibus h. e. pro regno coelorum adversus illos nobis est certamen, und fügt dann bei: Quidam vero pro multa fatuitate mutaverunt illud quod dixerat in coelestibus, et ita legere voluerunt, in his quae sub coelo sunt existimantes, apostolum, quoniam sub coelo nobis est certamen cum illis, novam adjunctionem et dignam illorum stultitiae.

4) Vgl. Fulgent. de fide n. 33. 69.

Hernach wird die Strafe an ihnen selbst vollstreckt [1]). Aus der auf Eph. 6, 12 gegründeten Anschauung machte man nun wieder einen Schluß auf die frühere Stellung Lucifers, des Führers der Gefallenen, indem man von der andern Idee abging, daß diese Geister aus dem Himmel herabgestiegen oder herabgestürzt worden seien. Lucifer, so meinten einige Väter, sei der Engel gewesen, den Gott über die Luftregion gesetzt habe. Unterstützt wurde dieser Gedanke scheinbar durch Eph. 2, 2, wo der Teufel bezeichnet wird als ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, was man mißverständlich auf dessen Zustand vor dem Falle bezog [2]). Wie viele Engel gefallen seien, wußte man nicht anzugeben. Vermuthungsweise ließ man die Gefallenen ersetzt werden durch die Auserwählten unter den Menschen [3]). Um aber das Verhältniß der Zahl der Menschen zu der der Engel zu bestimmen, benutzte man mitunter die Parabeln Luk. 15, 4 ff. 8 und glaubte entweder, die Engel verhielten sich zu den Menschen wie 99 zu 1, oder wie 9 zu 1. Nur nach einer gewissen Analogie schließt Gregor von Nyssa aus 2 Kor. 12, 7, wie Gott Legionen Engel habe, so habe der Teufel Legionen böser Geister (Dämonen) [4]).

Allgemeiner zog man eine solche Analogie zwischen Engeln und Dämonen hinsichtlich der Rangordnung. Unter dem obersten Teufel, meint Origenes, stehen die Geister der Unzucht, Habsucht u. s. w., welche wieder ihre unterthänigen Geister haben, so daß nicht derselbe Geist der Unzucht in Britannien wie in Indien u. s. w. wirkt [5]). Nur die schlimmern Dämonen, meint ein Erklärer zu Eph. 6, 12, Luculentius, nenne der Apostel hier ἀρχαί und ἐξουσίαι, und glaubt, daß nur durch sie die gröbern Vergehen veranlaßt würden, wie Bruder- und Vatermord, während schon der einfache Mord durch minder böse Dämonen geschehe. Die einzelnen Sünden auf besondere böse Geister zurückzuführen, war man in der patristischen Zeit allgemein gewöhnt [6]). Diese Anschauung gründete man direct wie-

1) in Is. 13, 1—11.

2) Theodor. in Ezech. 28, 11. haer. fab. comp. V, 8. Cosmas topogr. christ. V, p. 301. Aehnlich sagt Johannes von Damaskus (de fid. orth. II, 4), der Teufel sei vor dem Falle gewesen πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως καὶ τῆς γῆς τὴν φυλακὴν ἐγχειρισθείς.

3) z. B. August. Serm. 34 (Nov. Patr. Bibl. I, 74). Anastas. Sinait. quaest. 137.

4) in Cant. hom. XIV.

5) in Jos. hom. XV, 5.

6) Nilus ep. II, 167. De octo vitiis p. 1469: οἱ δαίμονες τῆς

der auf bibliſche Ausdrücke, wo vom Geiſte dieſes oder jenes Laſters die Rede iſt [1]), und namentlich auf die Worte Chriſti Matth. 17, 21: dieſes Geſchlecht (der Dämonen) wird nur ausgetrieben durch Gebet und Faſten. So ſagt der h. Nilus von dem Dämon der Unzucht, er übe keine (abſolute) Gewalt über den Menſchen aus, ſondern könne durch Faſten, Liegen auf der Erde, Gebet u. ſ. w. überwunden werden [2]).

Auch bezüglich der Menſchen beſteht ein Gegenſatz zwiſchen dem guten und böſen Geiſterreich. Wie die Engel den Menſchen ſchützen und zum Guten führen, ſind die Dämonen ſeine geſchworenen Feinde, die aus Neid und Haß ihm körperlich und geiſtig nachſtellen. Dieſe in der Schrift in der verſchiedenſten Weiſe ausgeſprochenen Sätze ſind von den Vätern nur zu ſpeciellen Vorſtellungen ausgebeutet worden. Am prägnanteſten ſagt der h. Ephräm, Engel beſchützten uns Tag und Nacht gegen die uns mit den Zähnen anfletſchenden Dämonen [3]). Phantaſtiſch ausgeſchmückt tritt uns derſelbe Gedanke in der Heiligenlegende entgegen. Paulus, der Schüler des h. Antonius, ſieht Alle, einen Jeden von ſeinem Engel begleitet, zur Kirche kommen; nur Einen, an jeder Seite von Dämonen begleitet, die ihn an einem Ringe in der Naſe mitſchleppen. Als dieſer aus der Kirche zurückkehrt, ſieht er die Dämonen in der Entfernung ihm folgen, und einen Engel an ſeiner Seite: er hatte ſich bekehrt [4]). Den Dämonen in der Luft, ſagt ferner der h. Chryſoſtomus, iſt ein ganzes Heerlager von Engeln ebendaſelbſt gegenübergeſtellt, weßhalb auch Paulus 1 Kor. 11, 10 den Frauen verbiete, ohne Kopfbedeckung zu ſein [5]). Allgemeiner aber, ohne Engel und Dämonen zu unterſcheiden, hatte ſchon Origenes aus Eph. 2, 2 und 1 Theſſ. 4, 16 geſchloſſen, daß es vernünftige Weſen in der Luft gebe, zwiſchen Himmel und Erde. Wie der Menſch beſonders beim Tode von Engeln beſchützt und geführt wird, ſo drohen ihm auch dann gerade die Angriffe der Dämonen. Es begegnen der Seele, heißt es bei Origenes, die

πορνείας. Max. Conf. de carit. II, 19: *ὁ τῆς πορνείας δαίμων*, c. 38: *ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων*. Dieſelben bei Evagrius (Migne gr. XL, 1230 sqq.) nebſt dem *δαίμων τῆς βλασφημίας* und *κενοδοξίας*.

1) Luk. 8, 2. 2 Kor. 12, 7 deuten dieſen mehr im A. T. ausgeſprochenen Gedanken an.

2) Ep. II, 159.

3) Paraen. 42.

4) Apophthegm. Patr. (Migne gr. LXV, 381).

5) in ascens. J. Ch. n. 1.

sündhaften Dämonen, die Geister dieser Luft, die sie festhalten wollen, wenn sie etwas von ihren eigenen Werken an ihr erkennen. Zu jeder aus dieser Welt scheidenden Seele kommen nämlich der Fürst dieser Welt und die Luftgeister und suchen, ob sie etwas ihnen Gehörendes an ihr entdecken [1]). Ganze Schlachtreihen von Dämonen (δαιμονικαὶ φάλαγγες) stürmen beim Tode auf uns ein, meint der h. Nilus [2]). So sehr aber brachte man das Unheimliche des Todes mit den dämonischen Mächten in Verbindung, daß Procopius [3]) die Gräber als das Lager der Dämonen bezeichnete, — dabei wohl zunächst an Matth. 8, 28 denkend. Ebenso die Wüste, oder sonst verödete, grausige Orte als Aufenthaltsstätte der Dämonen annehmend, hatte man bereits in der vorchristlichen Zeit unter den im A. T. erwähnten Thieren der Wüste Dämonen verstanden [4]). In Folge eines sonderbaren Mißverständnisses von Joh. 8, 44: Wenn der Teufel Trug redet, spricht er aus sich, weil er ein Lügner ist und dessen (des Truges) Vater, brachte man sogar eine Abstammung des Teufels von irdischen Ungeheuren zu Stande. Wir lesen im Evangelium, sagt der h. Hieronymus, daß der Teufel von Anbeginn lügenhaft ist, und sein Vater, d. i. der Vater des Truges; dies mißverstehend meinen Viele, der Vater des Teufels sei der Drache, den die Juden Leviathan nennen [5]). Ziemlich allgemein aber war die Vorstellung, daß die Dämonen, namentlich in der Wüste Thiergestalt annähmen. So deutete man oft schon Mark. 1, 13, wo es von Christus heißt: er war in der Wüste 40 Tage, versucht werdend vom Satan, und er war unter den Thieren. Er befand sich dort, sagt z. B. Eusebius, unter den wilden und thierischen bösen Geistern. In Gestalt von Schlangen, Basilisken, Löwen und Drachen erschienen wahrscheinlich die bösen Geister, die sonst in der Luft wohnen. Zuletzt, da der Teufel Alles vereitelt sah, kam er selbst, Christus die schwerste Versuchung zu bereiten [6]). Diese namentlich in den Lebensbeschreibungen der ägyptischen und syrischen Wüsten-Väter sich constant wiederholende Vorstellung sucht der h. Nilus aus 2 Kor. 11, 14 zu begründen: Wenn der Teufel die Gestalt eines Lichtengels

1) in Ps. hom. 5 (ed. de la Rue II, 678).
2) Ep. III, 271.
3) in Gen. c. 32.
4) Vgl. auch Matth. 12, 43.
5) in Is. 6, 14.
6) in Ps. 90 ed. Migne p. 1152 sqq.

annimmt, wie wunderst du dich, daß er auch mitunter in der wilder Thiere oder Vögel erscheint?[1])

III. Die Anthropologie.

1. So viel die Kenntniß der eigenen Natur zur Lösung der sittlichen Aufgabe nothwendig ist, bietet die h. Schrift dieselbe in unzweideutigen Aussprüchen wie in practischen Anwendungen und Anforderungen dar. Immaterialität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele konnte unter den Auslegern des N. T. kein Gegenstand des Streites werden. So weit ging man selbst bei der Bekämpfung des Materialismus, daß man aus dem N. T. zu beweisen versuchte, die Seelen, vom Körper getrennt, seien über die Raumverhältnisse erhaben, nicht an einen Ort gebunden. Man berief sich hierfür auf die Parabel von Lazarus, den der Reiche in Abrahams Schooße sieht. Die Hölle ist doch nicht im Paradies und umgekehrt, äußert Mamertus Claudianus um die Mitte des 5. Jahrh. gegen Faustus von Riez, jenes Sehen kann also nicht local, sondern nur geistig zu verstehen sein, auch die Seelen selbst sind demnach nicht an den Raum gebunden (locales)[2]). Gleichfalls deutet Gregor von Nyssa Phil. 2, 10 das „unter der Erde sein" nur vom Zustande der Seelen oder der Dämonen, nicht vom Orte und meint, auch schon wegen der Kugelgestalt der Erde könne es keinen unterirdischen Ort für die Verstorbenen geben. Daß auch die Parabel von Lazarus nicht von eigentlichen Oertlichkeiten rede, zeige das Erwähnen der Körpertheile, da der Leib doch in der Erde ruhe; die dort genannte Kluft zwischen Seligen und Verdammten sei auch als eine physische oder locale nicht denkbar, da die Seele, selbst ohne Zeit zu gebrauchen, sich überallhin verfügen könne. Die Seele weile also nach dem Tode nicht unter der Erde, wie Viele glaubten, weil sie als unkörperliche Substanz überhaupt nicht an einem Orte sei[3]).

1) Ep. II, 295.

2) De statu animae 3, 8.

3) De anima et resurrect. p. 69 sqq. Migne. De anima p. 217 sagt er, und in wörtlicher Uebereinstimmung mit ihm sein ungefährer Zeitgenosse Nemesius (de nat. hom. c. 3), die Seele sei nicht an einem Orte, sondern nur in einem Zustande, in einer Wirkungsweise (σχέσις); bloß mißbräuchlich sagten wir, sie sei irgendwo, wenn sie dort wirke.

Unbestimmter sprechen sich die Väter über die in neuerer Zeit viel verhandelte Frage aus, ob der Mensch nur aus Leib und Seele, oder aus dem durch die animalische Seele belebten Leibe und dem denkenden unsterblichen Geiste bestehe (Trichotomie). Weit mehr von griechisch-philosophischen Systemen beeinflußt, als in Folge verschiedener Auslegung der bezüglichen Bibelstellen, waren die Väter hierüber vielfach verschiedener Ansicht. Die biblische Grundlage war schwankend, indem in der h. Schrift bald von Leib und Seele, bald aber von Leib, ψυχή und πνεῦμα die Rede ist[1]). In den dogmatischen Streit wurde diese Frage im Alterthum erst durch Apollinaris hineingezogen, der bekanntlich das Dasein eines denkenden und wollenden menschlichen Prinzipes in Christus leugnete. Um dies zu können, lehrte er trichotomistisch. Gegen diese Trichotomie gingen darum auch die Väter an, während Andere, außerhalb dieses Streites stehend, ohne Bedenken trichotomistisch sich aussprachen. Das patristische Material über diese Frage ist oft gesammelt worden. Dasselbe bietet für unsere Aufgabe wenig Stoff, da die Väter bei ihren Auseinandersetzungen sowohl die Gedanken als die Ausdrücke der philosophischen Schulen zu Grunde legten, weil die Bibel hierüber nur Weniges und Unsicheres enthielt.

Aehnlich wie mit der Trichotomie verhält es sich mit dem Streite über Creatianismus und Generatianismus, d. i. über die Entstehung der Seele. Daß die h. Schrift dieselbe auf Gottes Allmacht zurückführt, ist gewiß; aber ob die bezüglichen Stellen von einem unmittelbaren Schöpfungsakte Gottes reden oder nur von dem göttlichen Willen, daß auf die von ihm angeordnete Weise mit dem Leibe zugleich auch die Seele entstände, darüber waren die Väter nicht einig. Der h. Augustin sagt darum: Aber da die von Natur dunkle Sache unsere Fassungskraft übersteigt, und eine klare Schriftstelle nicht vorhanden ist, so wäre es verwegen, hierüber etwas nach menschlicher Vermuthung zu bestimmen..... Etwas Sicheres also habe ich über den Ursprung der Seele in der Schrift noch nicht gefunden. Diesen Worten läßt er eine eingehende Kritik der einschlägigen Schriftstellen folgen[2]). Dasselbe meint auch Fulgentius

1) Vgl. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12 — dagegen aber Hebr. 12, 9.

2) Ep. 190, 16 sq. cf. ep. 202, 18. Uebereinstimmend hiermit erklärt Gregor der Große (ep. 9, 52) in einem freilich wohl stark interpolirten Briefe, die Väter hätten über den Ursprung der Seele viel gestritten, aber es sei zu keinem sichern Resultate gekommen.

von Ruspe, der daraus weiter schließt, daß diese Frage den Glauben nicht berühre[1]). Und Cassiodor spendet dem h. Augustinus Lob, daß er über den Ursprung der Seele nichts Bestimmtes habe sagen wollen; man müsse bloß glauben, daß Gott sie erschaffe[2]).

2. Ueber den ursprünglichen, paradiesischen Zustand enthält das N. T. nur wenige allgemeine Sätze. Was die Väter darüber sagen, sind Entwicklungen des im A. T. dargebotenen Stoffes. Bloß Luk. 20, 34 ff. ward mitunter in die Debatte gezogen, wo die Fortpflanzung des Geschlechtes mit dem Absterben in Verbindung gebracht ist. Hiernach, meinte z. B. der Verfasser einer fälschlich dem Rufin beigelegten Schrift, seien selbst die Stammeltern vor dem Falle nicht unsterblich gewesen, weil unter jener Voraussetzung die göttliche Anweisung, zu wachsen und sich zu mehren, keinen Sinn gehabt haben würde[3]). Daß in Folge der Sünde Adams das ganze Menschengeschlecht der Sünde wie dem Tode überantwortet wurde, ist ausdrückliche Lehre Pauli. So verstanden die Väter Röm. 5, 12, wenn auch ihre Meinungen über das Wesen der Adamischen Sünde im Einzelnen weit auseinandergingen. Auf Erbsünde und Concupiscenz deutete man auch die Stellen, wie Röm. 7, 14 ff., wo der Apostel von der in ihm wohnenden Sünde spricht, die ihn gegen seinen Willen überwältige[4]). In der patristischen Zeit hatten diese

1) Ep. 15, 16: Quaestionem vero animarum aut tacitam debemus relinquere aut sine contentione tractare: quia sive ex propagine veniant, sive novae singulis corporibus fiant, quod s. scripturarum auctoritas non manifeste pronuntiat, cum cautela debet inquiri, maxime quod sine fidei detrimento potest a fidelibus ignorari.

2) De anima c. 7.

3) De fide n. 29.

4) So z. B. Greg. M. in 1. Reg. 6, 2, 38: Peccatum namque quod se non operari perhibuit motum carnis intellexit, peccatum autem in se habitans originalem culpam. Diese culpa, sagt er, bleibe im Menschen, wenn sie auch ihre Kinder, die concupiscentiae, peccata, vitia verliere. Ex illa quidem culpa, schließt er diese ganze auf jene Stelle im Römerbrief gegründete Exposition, quam ex vitiosa naturae nostrae radice contrahimus, habemus ut corrumpi vitiorum passionibus valeamus. Dagegen sagt er Mor. 15, 57, durch die Erbsünde gingen die Sünden der Eltern (peccata parentum) auf die Nachkommenschaft über; seien wir aber durch die Taufe von der Erbsünde befreit, so hätten wir nicht mehr die Sünde unserer Eltern, sondern unsere eigene auf uns. Ep. 6, 14 schreibt er ferner unter Berufung auf Paulus: Si enim nos per Adam in anima mortui non sumus, quod dici nefas est, vacue redemti sumus. Vgl. ep. 7, 34.

und ähnliche pauliniſche Stellen ſelten das Mißverſtändniß zur Folge, als ob durch die Erbſünde die Freiheit des Menſchen nicht allein geſchwächt, ſondern vollſtändig vernichtet worden ſei. In letzterem Sinne äußert ſich allerdings z. B. Fulgentius von Ruspe, da er ep. 16, 15 ſagt, vor der Erbſünde habe der Menſch Gutes und Böſes thun können wie er gewollt, in Folge ſeiner Willensfreiheit. Nach derſelben aber ſei er ganz, d. h. an Leib und Seele verſchlechtert und nach Verluſt der eigenen Freiheit der Sclaverei der Sünde unterworfen worden (amissa libertate propria, sub peccati servitio mancipatur). Dagegen warnt z. B. der h. Cyrill von Jeruſalem gegen eine ſolche Erklärung von Röm. 7, 16, indem er zunächſt gegen die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen bemerkt, ehe die Seele in die Welt gekommen, habe ſie nicht geſündigt, ſondern, ſündelos gekommen, ſündigten wir nun mit Freiheit. Es gebe nicht Gute oder Böſe von Natur, ſondern für Beides entſcheide der Menſch ſich frei[1]). Aehnlich äußert ſich Marcus der Eremit, indem er diejenigen bekämpft, welche die ganze Sündhaftigkeit des Menſchen die Sünde Adams nannten, und die zahlreichen Stellen betont, an denen die Schrift die menſchliche Freiheit hervorhebt. Nicht die Uebertretung Adams, heißt es bei ihm, überkommen wir, weil das Sündigen von der Freiheit abhängt, wohl aber den dadurch entſtandenen Tod, der in der Entfremdung von Gott beſteht. Denn da der erſte Menſch ſtarb, d. h. von Gott entfremdet wurde, konnten auch wir nicht mehr leben in Gott. Durchaus unpauliniſch und pelagianiſch aber iſt es, wenn jener Schriftſteller bis zu dem Grade die menſchliche Freiheit hervorhebt, daß er ſagt: von Adam haben wir bloß den Tod, Gutes und Böſes zu thun liegt an uns, wie es bei Adam war vor der Sünde. Die Gnade verleiht uns Gott nach Analogie der Beobachtung ſeiner Gebote[2]). Eine vollſtändige Leugnung der Erbſünde war bekanntlich einer der Hauptbeſtandtheile des pelagianiſchen Syſtemes. Eine Menge bedeutungsloſer Schriftſtellen ſuchten deſſen Anhänger zuſammenzubringen, um jene Leugnung zu begründen, während ſie die genannten pauliniſchen Stellen entweder ignorirten oder handgreiflich verdrehten[3]). Wenn

1) Catech. IV, 19 sq.

2) De baptismo p. 1012. 1017. 1025 Migne.

3) In dem fälſchlich Rufin zugeſchriebenen Buche de fide beruft ſich der pelagianiſche Verfaſſer n. 40 auf 1 Kor. 7, 24. Joh. 1, 9; n. 41 auf Röm. 3. 19 f. 4, 15. 5, 13. 7, 8. Matth. 18, 3. 1 Kor. 14, 11. Röm. 9, 12.

dagegen sonst orthodoxe Lehrer, namentlich die griechischen, sich mitunter etwas bedenklich äußerten, so lag das theils an einer etwas abweichenden Terminologie, theils an ihrem practischen Bestreben, nachdrücklich die menschliche Freiheit, das Sträfliche der Sünde zu betonen. Statt Aller stehe hier der h. Johannes von Damaskus. Gott, lehrt er, hat die Tugend unserer Natur eingepflanzt, sie auszuüben bedürfen wir seiner Hülfe. Wir können sie aber auch verlassen und dem Teufel folgen; denn das Böse ist nichts anderes als das Verlassen des Guten. So lange wir also bei dem bleiben, was der Natur gemäß ist, befinden wir uns in der Tugend; wenn wir aber davon abweichen, kommen wir zu dem Unnatürlichen (τὸ παρὰ φύσιν), zum Bösen[1]). Offenbar meint er dies in dem Sinne, in welchem Paulus Röm. 7, 15 ff. sagt, daß er ungeachtet der in ihm herrschenden Sündenmacht das Gute wolle und das Böse verabscheue. Auch zu Röm. 5, 12 bemerkt er nur, obgleich er das vielbesprochene ἐφ' ᾧ gleich δι' οὗ nimmt, der Apostel lehre, wie durch Adam der Tod über alle Menschen gekommen sei, so werde auch durch die Auferstehung Christi der Leib des Menschen der Unsterblichkeit theilhaft. Dagegen gibt er an einer andern Stelle die paulinische Lehre klar und vollständig wieder, wenn er sagt, die Taufe reinige uns von der Sünde und dem Verderben, und: durch die erste Sünde sei der Mensch dem Tode und dem Verderben unterworfen worden, das Bild und den Geist Gottes habe er nicht bewahrt. Darum sei Gott Mensch geworden, um uns zu reinigen und seiner Gottheit wieder theilhaft zu machen, er habe unsere Natur befreit von der Sünde Adams, dem Tode und der Verwesung. Wie wir aus Adam gezeugt, diesem ähnlich gewesen, dessen Fluch und Verderben erbend, so würden wir durch die Wiedergeburt Christo ähnlich und erbten dessen Unsterblichkeit und Herrlichkeit[2]). Sicher hat also Johannes von Damaskus und gleichfalls die übrigen Väter, welche eine ähnliche Sprache führten, nicht pelagianisch gedacht, wenn sie den Menschen als von Natur gut bezeichnen. Sie verstehen darunter gleich Paulus nicht den Mangel der Erbsünde, sondern das trotz dieser in der

1) De fid. orth. II, 30.

2) De fid. orth. IV, 9. 13. Eingehend und wiederholt wird diese Antithese ausgeführt von Cyrill von Alexandrien (in Ioan. 1, 31. 7, 39. 17, 18. De trin. dial. V, proöm., c. Julian. III, p. 637 ff. Migne mit besonderer Beziehung auf Röm. 7, 14 ff. u. a.), Theodoret (in Nah. 2, 1), Hesychius (in Ps. 52, 3) u. s. w.

Menſchennatur übrig gebliebene Gute, die beſſere Stimme in ſeinem Innern, die ihn das Böſe verabſcheuen lehrt. Durch jene Lehre, wie ſie namentlich der letzte der griechiſchen Väter repräſentirt, wurde demnach einerſeits das Vorhandenſein der Erbſünde feſtgehalten, andererſeits aber auch ebenſo entſchieden die Behauptung einer völligen und rettungsloſen Verderbtheit der menſchlichen Natur abgelehnt. Und ſo gelangte man denn zu dem richtigen Verſtändniß der ſchwierigen Stelle Röm. 7, 15 ff., wo der Apoſtel ausführt, der Menſch ſei in dem Grade an die Sünde verkauft, daß er nicht das Gute, was er wolle, ſondern das Böſe, was er nicht wolle, vollſtrecke. Beriefen ſich auf der einen Seite die Pelagianer auf dieſe Expoſition, um zu beweiſen, daß der Menſch ſchon von Natur, auch ohne die Gnade, das Gute wolle, ſo fanden Andere hierin die Lehre von einer abſoluten Vernichtung der menſchlichen Freiheit nach der Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradieſe. Letzterer Auffaſſung hat der h. Auguſtinus inſofern Vorſchub geleiſtet, als er auch, um den Pelagianern dieſe Stelle für den oben gedachten Beweis zu entziehen, ſie auf den gerechtfertigten, chriſtlichen, nicht auf den natürlichen Menſchen deutete. Conſequent würde ſich freilich hieraus ergeben, daß in dem Maße, wie der Apoſtel es ſchildert, ſelbſt bei dem begnadigten Menſchen die Freiheit zerſtört oder wenigſtens gemindert wäre, mit anderen Worten, daß die Wiedergeburt die Vergewaltigung des Menſchen durch ſeine ſündhafte Natur nicht geändert, daß der Menſch vor wie nach ſeiner Begnadigung ein Sklave ſeiner ſündhaften Luſt bleibe. Dieſe Conſequenz hat der h. Auguſtin freilich nicht gezogen, aber er hätte auch ſicher nicht einmal Veranlaſſung dazu geboten, wäre er nicht auf den unglücklichen Gedanken gerathen, in jener Weiſe den pelagianiſchen Mißbrauch der Stelle zu beſeitigen.

IV. Die Lehre von Chriſtus und ſeinem Werke.

1. Die Lehre von der Perſon Chriſti iſt zum Theil bei der Trinitätslehre ſchon zur Sprache gekommen. Wie die Väter den Antitrinitariern gegenüber die Selbſtſtändigkeit ſeiner göttlichen Natur als Perſon, und den Arianern gegenüber deren Gleichweſentlichkeit mit dem Vater aus der h. Schrift, namentlich dem N. T. begründeten, haben wir gefunden. Es erübrigt alſo noch, von der menſchlichen Natur Chriſti und ihrer Vereinigung mit der göttlichen zu reden.

Gegen die Doketen folgerten die Väter namentlich aus Joh. 1, 14, der Logos sei Fleisch geworden, aus der nachdrücklichen Betheuerung desselben Evangelisten (Joh. 19, 34 f.), er habe gesehen, wie Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu geflossen sei, sowie aus mehreren Stellen der johanneischen Briefe, an denen auf die Erscheinung Christi im Fleische Gewicht gelegt ist, daß er wirklich einen wahren menschlichen Leib gehabt habe. Schwieriger aber und ernste Streitigkeiten hervorrufend war die Frage nach der menschlichen Seele des Herrn. Deren Existenz stellte bekanntlich Apollinaris in Abrede, und zwar zunächst auf Grund von Joh. 1, 14: Das Wort ist Fleisch (nicht Mensch) geworden. Daß σάρξ die menschliche Natur bezeichne nach biblischem Sprachgebrauch, war die naheliegende Antwort seiner Gegner. Außerdem berief er sich aber auch noch auf Joh. 3, 13: Niemand steigt in den Himmel auf, als der aus dem Himmel herab kam, der Menschensohn, der im Himmel ist, als ob hiermit gesagt wäre, Christus habe stets, auch im Himmel den Körper gehabt, mit dem er auf Erden erschien, und als sei von einer eigentlichen Menschwerdung keine Rede. Denselben Gedanken fand er in 1 Kor. 15, 47: Der erste Mensch war irdisch, der zweite himmlisch [1]). Diesen hinfälligen Beweisen gegenüber hoben nun die Väter die zahlreichen Stellen des N. T. hervor, an denen von der menschlichen Seele Christi und von deren Thätigkeit sehr nachdrucksvoll gesprochen wird. Namentlich waren dies alle jene, welche menschliche Affecte und Aehnliches in Christus bezeugten, was auf die Gottheit nicht übertragen werden kann. Am entscheidendsten aber klangen die Worte Matth. 26, 39: nicht mein, sondern dein Wille geschehe, weil hier nicht bloß von Affecten, sondern geradezu von dem menschlichen Willen Christi, also von seinem menschlichen Geiste die Rede ist.

Der hauptsächlichste und verwickeltste Gegenstand des christologischen Streites war bekanntlich die Frage nach der Verbindung der beiden Naturen mit einander. Gegen Nestorius machte man alle diejenigen Stellen geltend, an denen Christus von sich bald als Mensch, bald als Gott redet, aber in beiden Eigenschaften von sich als Einer Person. Namentlich betonte man die schon früher besprochene Scene, bei der Jesus, die Jünger anhauchend, ihnen den h. Geist mittheilte. Das Hauchen war ein physisches, menschliches, so argumentirte man, vermittelte aber den h. Geist, den nur

1) Sozom. H. E. VI, 27.

Gott verleihen kann; zu einer solchen, persönlichen Einheit also waren die beiden Naturen in Christus verwachsen. So sehr hatte man schon vor dem nestorianischen Streite in der alexandrinischen Schule diese Einheit betont, daß scheinbar die Zweiheit der Naturen darüber verloren ging. Aber auch sonst kamen in diesem Betracht bedenkliche Aeußerungen vor. Gott, sagt der h. Gregor von Nazianz, habe die menschliche Natur angenommen, und aus den beiden entgegengesetzten, der menschlichen und der göttlichen Natur sei Eins geworden, von denen die eine vergöttlicht habe, die andere vergöttlicht worden sei [1]). Derartige Ungenauigkeiten im Ausdrucke wurden bald überwunden, als die Monophysiten aus dieser Vermischung der Naturen Ernst machten und bis zur Leugnung einer wahren und eigentlichen Menschheit in Christus fortschritten. Die gegen die Doketen und gegen die Apollinaristen gebrauchten Schriftstellen wurden mit demselben Rechte nun auch gegen sie gewendet. Und als schließlich die Monotheleten wenigstens die (physische) Einheit des Willens in Christus behaupteten, wurden die oben schon angeführten Worte Matth. 26, 39 als classische Beweisstelle der orthodoxen Lehre behandelt [2]).

Hiermit war nun aber die ganze christologische Frage noch nicht erschöpft. Hielt man auch die Selbstständigkeit der menschlichen Natur neben deren persönlicher Einheit mit der Gottheit fest, so konnte man doch noch fragen, wie weit sich der Einfluß der letztern auf die erstere in Folge der hypostatischen Union erstrecke. Zur Beantwortung dieser Frage verwies man oft auf das Herabsteigen des h. Geistes über Jesus bei der Taufe im Jordan. Die Gnostiker legten diese Thatsache so aus, als ob sich damals mit dem Menschen Jesus in Gestalt der Taube ein himmlischer Aeon verbunden habe, während die Väter richtig in diesem Ereignisse nur die Documentirung des in Christus wohnenden göttlichen Geistes, nur die feierliche und wunderbare Proclamirung seiner Gottessohnschaft erkannten. Mitunter aber bezog man auch dieses Herabsteigen des h. Geistes auf die menschliche Natur Christi. In demselben Sinne deutete man dann

1) Or. 38, 13 *προελθὼν δὲ θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. ὦ τῆς καινῆς μίξεως, ὦ τῆς παραδόξου κράσεως.* Vgl. orat. 45, 9.

2) So z. B. Maxim. Conf. 2, 68 Migne; op. dogm. p. 164. Nebenbei berief man sich auch auf andere Stellen, wie Johannes von Damaskus auf Mark. 7, 24: er wollte (menschlich) verborgen bleiben, konnte es aber nicht (de duabus volunt. n. 40).

die Stellen, an denen es heißt, Christus sei erfüllt gewesen mit dem h. Geiste u. s. w. Dies scheint schon der Gedanke des Origenes gewesen zu sein, wenn er sagt: auf dieselbe Weise waren Jesus und Paulus voll vom h. Geist; aber das Gefäß des Paulus war weit kleiner als das Jesu, und dennoch waren beide angefüllt gemäß ihrem Umfang [1]). Allein über Jesus sei der h. Geist immer geblieben, über allen andern Heiligen nicht immer [2]). Christus, äußert der h. Nilus, empfing damals nicht erst den h. Geist, sondern von oben sandte er ihn als Gott, unten empfing er ihn als Mensch. Von ihm also stieg er auf ihn herab, von seiner Gottheit auf seine Menschheit [3]). Gleichfalls meint Theodoret, obgleich Christus schon vor der Geburt auch als Mensch alle Gnaden des h. Geistes empfangen, habe er sich doch von Johannes die Hand auflegen lassen, und sei der h. Geist in Taubengestalt über ihn herabgekommen [4]). Er wurde geheiligt als Mensch, sagt Johannes von Damaskus, heiligte selbst als Gott [5]). Namentlich faßten auch die Väter ziemlich allgemein Joh. 17, 19 in diesem Sinne, daß, während jeder Andere durch Gott müsse geheiligt werden, Christus sich selbst, d. i. seine Menschheit heilige durch seine Gottheit [6]). Wegen der moralischen Willenseinheit in Christus war übrigens diese Frage practisch nicht von Belang. Anders verhielt es sich mit der göttlichen Allwissenheit in Beziehung auf die menschliche Natur. Die Controverse über das Wachsen Jesu in der Weisheit haben wir früher schon berührt. Gegen die Arianer führten die Väter aus, daß solches nur von der Menschheit in Christus gelte, für diese nahmen sie aber dann meistens ein wirkliches Wachsen in Anspruch. Christi menschliche Erkenntniß bestand also gemäß ihrer Auffassung der Evangelien neben der göttlichen, von welcher sie sich nährte, so daß sie auf diese Weise mit zunehmendem Alter wuchs. Nur selten verfielen orthodoxe Lehrer bei der Behandlung dieses Gegenstandes

1) in Luc. hom. 29.

2) in Num. hom. 6, 3.

3) Ep. II, 293.

4) in Num. quaest. 47. Vgl. in Cant. 1, 2. Ebenso erklärt Theodor von Mopsuestia Luk. 4, 1: als Mensch sei Christus bei der Taufe mit dem h. Geist erfüllt worden, um für die Versuchung gestärkt zu werden (Migne gr. LXVI, 996).

5) c. Nestor. n. 25.

6) So z. B. Cyr. Alex. de recta fide ad regin. p. 1317. Migne und sonst oft.

in den Eutychianismus. Dies ist z. B. Johannes von Damaskus geschehen, der geradezu behauptet, die menschliche Seele Christi sei wegen ihrer hypostatischen Einigung mit dem Logos allwissend gewesen, der das Wachsen Christi in der Weisheit für ein allmäliges Offenbarwerden nimmt und die Annahme eines wirklichen Wachsthumes für Nestorianismus erklärt [1]).

2. Das Werk Christi ward vorbereitet durch den Täufer Johannes. Dessen Geburt verkündete der Engel mit den Worten (Luk. 1, 15), er werde mit dem h. Geiste erfüllt werden schon im Mutterleib. Diese Worte sind in der späteren Zeit von den katholischen Exegeten durchweg auf die Reinigung von der Erbsünde noch vor der Geburt gedeutet worden; die Väter waren darüber getheilter Meinung. Der Meinungsäußerung des Origenes legen wir nicht viel Gewicht bei, da er wenigstens an einer Stelle jenen Bericht des Evangeliums in Verbindung bringt mit der Lehre von der Präexistenz der Seele [2]). Aber ausdrücklich lehrt der h. Augustin: Niemand wird anders geboren als in Folge fleischlicher Lust, und Niemand kann wiedergeboren werden, bevor er geboren ist. Nur jener wurde in einziger Weise geboren, der der Wiedergeburt nicht bedurfte, weil er jungfräulich empfangen ward. Diesen Eckstein also ausgenommen, sehe ich nicht ein, wie die Menschen auferbaut werden können zum Hause Gottes, welches Gott in sich trägt, als wenn sie wiedergeboren sind: das können sie aber nicht vor der Geburt. Freilich hüpfte Johannes auf vor Freude im Mutterleib, was ohne die Wirksamkeit des h. Geistes nicht geschehen konnte, und von Jeremias heißt es: ich habe dich geheiligt. Aber jene Heiligung, durch die wir Tempel Gottes werden, ist nur Sache der Wiedergeborenen, zu welchen die Menschen nur nach der Geburt werden können [3]). Derselbe Kirchenlehrer hat sieben Reden über die Geburt

1) De fid. orth. 2, 22. 3, 21 sq. de duabus volunt. n. 38. c. Nestor. n. 27.

2) De Princ. III, 3, 5: Das Aufhüpfen des Johannes im Mutterleib, das Bekanntsein des Jeremias bei Gott, ehe er noch im Mutterleib gebildet war, sein Geheiligtsein im Mutterleib und seine prophetische Gabe im Knabenalter — alles dies beweist die Präexistenz der Seelen. In Jer. hom. 1, 11 versteht er auch unter dem Heiligen des Jeremias im Mutterleib dessen Auswahl zum prophetischen Amte. Ebenso Rufin. apol. 1, 25: Paulus ipse praedestinatur in utero matris suae, et Jeremias in vulva sanctificatur, eligitur, roboratur et in typo Christi propheta gentibus mittitur.

3) Ep. 187 al. 57, 31 sq.

des Täufers hinterlaſſen. Aber was er darin über deſſen Heiligkeit oder Erfüllung mit dem h. Geiſte ſagt, beſchränkt ſich auf Folgendes: Er war noch nicht geboren, und ſchon verkündete er aufhüpfend im Mutterleib die Geburt des Herrn voraus. Was iſt vorzüglicher als dieſe Heiligkeit? (Serm. 289, 5). Er wird mit dem h. Geiſt erfüllt noch im Mutterleibe. Dann, als die h. Maria kommt, hüpft er auf im Mutterleibe, und den er mit Worten noch nicht grüßen kann, grüßt er durch Bewegungen (Serm. 291, 1). Menſchen wurden geboren, bei zunehmendem Alter mit dem h. Geiſt erfüllt, verkündigten ſie Chriſtus voraus; ſie wurden geboren, um ſpäter vorauszuverkündigen. Des Johannes Geburt ſelbſt aber kündigte den Herrn Chriſtus an, den er als empfangen aus dem Mutterleibe heraus grüßte (Serm. 292, 1). Aus dieſem Grunde wird nach Auguſtin auch die Geburt des Täufers allein unter den Propheten gefeiert; n. 2 fährt er dann fort: Jener Johannes, durch ſo viel Gnade ausgezeichnet, daß er wie geſagt den Herrn noch im Mutterleibe grüßte, noch nicht mit Worten, ſondern indem er aufhüpfte, deſſen Liebe zu Gott ſchon damals offenbar war, als ſein Fleiſch noch im Fleiſche verſchloſſen lag. Johannes alſo war ein vollkommener Menſch, deſſen Gnade ſo hoch ſtand, daß der Herr ſelbſt von ihm ſagte: unter den von Weibern Geborenen u. ſ. w. Nichts von der Reinigung von der Erbſünde im Mutterleibe findet ſich in manchen Schriften, die über die Geburt und die Vorzüge des Täufers ausdrücklich reden [1]). Viele der alten lateiniſchen Liturgien beſchäftigen ſich einläßlich mit dem Täufer deuten aber das Erfülltwerden mit dem h. Geiſt im Mutterleib gleich jenen Vätern darauf, daß der Täufer noch im Mutterleib verſchloſſen das Amt des Herolbes des Meſſias verſah, oder enthalten wenigſtens nicht den in Rede ſtehenden Gedanken [2]). Inſofern die Prophetie auch eine Begnadigung

1) Vgl. z. B. Ps.-August. De mirabil. s. script. 3, 1 (Migne III, 2193). Faustin. De trinit. II, 4. Ps.-Fulgent., von dem vier Reden über den Täufer, drei über deſſen Geburt bei Migne lat. t. 65 ſtehen. Petr. Chrysol. serm. 88. 91. Juvencus Hist. evang. I, 56.

2) Vgl. z. B. das Missale Gothicum in nat. Joan. Bapt. (Migne 72, 294); Sacrament. Gallic. Miss. J. B. (ib. p. 517 sqq.); Lib. Sacram. eccl. Rom. n. 13 (Leo M. 2, 44 sqq. Migne); Sacram. Gregor. M. (4, 122 Migne). Hier mußte in einer Oration unbedingt jener Gedanke ausgeſprochen werden, wenn der Verf. ihn hegte. Es heißt nämlich in derſelben: Da quaesumus ... eo nos Spiritu ab iniquitate nostra justificari, quo B. Joannem intra viscera materna docuisti.

ist, wird mitunter von einer Begnadigung des Täufers im Mutterleib gesprochen, ohne daß man dabei an die heiligmachende Gnade dachte. So heißt es in dem Prosper von Aquitanien zugeschriebenen Werke de vocat. gent. II, 11: In den Lenden Abrahams wird Levi geheiligt — in Isaak wird die Berufung aller Völker vorbereitet — Jakob wird noch vor der Geburt auserwählt — dem Jeremias wird gesagt: ehe ich dich bildete im Mutterleib u. s. w. — Johannes hüpft im Mutterleibe auf, erfüllt vom h. Geist, und, damit Niemand unter den von Weibern Geborenen größer sei, empfängt er eher die Anfänge der Gnade als die der Natur. Im Allgemeinen unklar und als ob er die persönliche Heiligkeit mit der prophetischen Gabe confundirte, aber bezüglich des Täufers doch unzweideutig drückt sich der jüngere Arnobius aus: Viele waren heilig und frei von der Sünde: Jeremias wurde vom Mutterleibe an geheiligt, und Johannes hüpfte noch im Mutterleibe auf vor Freude, da er die Stimme Maria's vernahm [1]). Das Höchste aber, wozu sich auch Paulin von Nola, den Täufer besingend, erschwingt, ist der Gedanke, daß derselbe sich durch Heiligkeit auszeichnen sollte [2]). Aehnliches finden wir in der griechischen Kirche. Cäsarius, der Bruder Gregors von Nazianz, bezieht die Worte des Psalmisten: in Sünden bin ich empfangen worden, auf den sündhaften Zustand der Mutter in den Augenblicken der Empfängniß und stellt diesem die ehelich-christliche Empfängniß als eine reine gegenüber: Nicht in Sünden also ist unsere christliche Empfängniß im Fleische; denn im Mutterleibe wurde Jeremias geheiligt, Johannes hüpfte auf vor Freude, der göttliche Logos wurde Mensch in Folge einer unaussprechlichen Empfängniß (Dial. III, 151). Auf die Frage, warum der Täufer mehr sei als ein Prophet, antwortet er einfach, weil er schon im Mutterleib geweissagt habe (Dial. III, 176). Wiederholt kömmt der Patriarch Sophronius von Jerusalem auf die hohen Vorzüge des Täufers zu sprechen, betont dann immer die einzige Erscheinung, daß derselbe schon im Mutterleib als Prophet aufgetreten, daß er mit dem h. Geist erfüllt gewesen sei, daß er sich durch Heiligkeit ausgezeichnet habe; aber von der Reinigung von der Erb-

1) De Deo trino et uno II, 14. Gleichfalls ohne nähere Erklärung bemerkt von Jeremias Cassian (de incarn. Christi 4, 9): uni admodum contigit sanctificari quam nasci.

2) Poema VI, 65 sq.: cuncta vitiorum faece carebit,
Coelestem ducens sine labe et crimine vitam.
v. 106: Sanctumque gerunt pia viscera pondus.

ſünde im Mutterleibe meldet er nichts [1]). Etwas zweideutig, wenigſtens nicht beſtimmt ſpricht ſich der h. Didymus aus. Die Gottgefälligen, ſagt er, heißen im N. T. „voll des h. Geiſtes“: Johannes, noch im Mutterleibe geheiligt, hüpft auf, und Jeſus ſagte nach der Auferſtehung, da er die Jünger anhauchte: empfanget den h. Geiſt. Dann wendet er auf den Täufer wie auf deſſen Vater und Mutter den allgemeinen Grundſatz an: Wir ſagen aber, Jemand ſei voll von Tugend, wie: er wurde erfüllt mit dem h. Geiſt (Ex. 31, 3), wenn wir ausdrücken wollen, er ſei voll von vollkommener Tugend [2]). Didymus ſteht zur Seite Johannes Maxentius, der den Neſtorianern vorhält, nach ihrer Theorie ſtehe Chriſtus mit Andern, wie Jeremias und dem Täufer, auf einer Stufe; denn auch dieſe ſeien bei ihrer Entſtehung geheiligt (sanctificati) worden. Hierauf erwidert ihm ſein Gegner, jene hätten im Mutterleib nur eine beſondere Gnade empfangen (peculiaris gratia), Chriſtus aber ſei voll der Gnade (plenus gratia) geweſen [3]). Ueberhaupt kam die vorliegende Frage im Streite mit den Neſtorianern viel zur Sprache, weil die Menſchheit Chriſti, wenn von der Gottheit perſönlich geſchieden, als eine mit der ganzen Fülle der Gnaden ausgerüſtete Perſon gedacht werden mußte. Die Rechtgläubigen beriefen ſich hingegen auf die Thatſache, daß es auch andere Menſchen gegeben habe, welche die Schrift als noch im Mutterleibe voll des h. Geiſtes bezeichne, zwiſchen dieſen und Chriſtus als menſchlicher Perſon gebe es demnach keinen Unterſchied. So hatte denn auch ſchon Cyrill von Alexandrien unter Berufung auf den h. Athanaſius (ep. 1) geſagt: Viele Heilige habe es gegeben, die frei von jeder Sünde geweſen, Jeremias ſei im Mutterleibe geheiligt worden, Johannes ſei aufgehüpft im Mutterleibe auf die Stimme Maria's [4]). Wie wenig man aber auch bei dieſer Aus-

1) Laud. in J. B. n. 7. 11. 12. 13 (Spicil. Rom. IV, 10 sqq.); n. 12 z. B. heißt es *κυοφορῶν δὲ τὴν χάριν τοῦ πνεύματος καὶ ὠδῖνα προφητικὴν πρὶν ὠδινηθῆναι ποιούμενος καὶ πρὸ τοῦ τεχθῆναι τίκτων τὸ πνεῦματος χάρισμα.* Anacreont. V, 9 sqq. (Spic. Rom. IV, 67) ſingt er:

γονέων γὰρ ἦν δικαίων
ἱεροῖς νόμοις βιούντων,
διὸ πνεύματος θεοῖο
ἀπὸ νηδύος γεμίσθη.

2) De Spir. s. n. 2. 8.

3) Dial. c. Nestor. I, 6.

4) Die Stelle ſteht wörtlich Athan. or. c. Arian. III, 33 und wurde auch von dem jüngern Arnobius wiederholt, vgl. oben S. 68.

druckſweiſe beſtimmt und ſpeciell an die Verheißung der heiligmachenden Gnade und an die Reinigung von der Erbſünde im Mutterleibe dachte, zeigt eben dieſer hervorragendſte Bekämpfer des Neſtorianismus. Eliſabeth, ſagt er, gebar den Johannes, geheiligt durch den h. Geiſt (ἡγιασμένον διὰ τοῦ πνεύματος). Der h. Geiſt ging alſo gemäß dem Syſteme des Neſtorius durch Eliſabeth hindurch, wie in Chriſtus durch Maria. Eliſabeth gebar, wie allgemein zugegeben wird, den Täufer, der im Mutterleibe mit dem h. Geiſte geſalbt wurde. Aber von einer Theilnahme an der Gnade iſt die Incarnation wohl zu unterſcheiden. Es iſt etwas anderes: der Logos iſt Fleiſch geworden, und: Jemand iſt geſalbt worden durch den Geiſt mit dem Geiſte der Prophetie [1]). Aehnlich bemerkt er zu Joh. 1, 31, der Täufer ſei ſchon im Mutterleib Prophet und Jünger Chriſti geweſen; aber dennoch habe er ſagen können: ich kannte ihn nicht, weil kein Menſch aus ſich eine ſolche Erkenntniß habe; der h. Geiſt, der in den Heiligen wohne, verleihe ihnen dieſelbe. Und anderswo bleibt er auch bei der Behauptung ſtehen, der Täufer ſei des h. Geiſtes theilhaft und mit der Gnade der Prophetie noch im Mutterleibe erfüllt geweſen [2]).

Dagegen finden ſich nun auch in der patriſtiſchen Zeit ſchon Stimmen, welche das „erfüllt werden mit dem h. Geiſt“ gleichbedeutend nehmen mit „ausgerüſtet werden mit der heiligmachenden Gnade, gereinigt werden von der Erbſünde.“ Ausführlich, und wenigſtens zu dieſer Annahme hinneigend, ſpricht ſich z. B. der Verfaſſer eines dem h. Maximus von Turin mit Unrecht zugeſchriebenen Sermo aus (serm. 9): Er wird mit dem h. Geiſt erfüllt werden u. ſ. w. Ohne Zweifel alſo hatte er den h. Geiſt in ſich, den er gleich beim Anfange ſeiner Geburt (statim exordio nativitatis) empfing. Ueberaus Glücklicher, dem es beim Ausgehen aus dem Mutterleibe, da er im Begriffe ſtand, die Allen gemeinſame Luft zu ſchöpfen, beſchieden war, eher den Herrn in ſich aufzunehmen als das Licht. Der h. Geiſt wohnte in ihm und belehrte ihn. Aber das „erfüllt werden“ iſt hervorzuheben. So wurde er vom Geiſt des Herrn erfüllt, daß er etwas Anderes außer dieſem nicht in ſich aufnehmen konnte, und nach Ausſchluß alles deſſen, was die nicht in Anſpruch genommenen Sinne des Menſchen zu beſchäftigen pflegt, in ihm bloß

1) adv. Nestor. I, 2. 5. Auch Theodoret erklärt zu Jer. 1, 5 das ἡγίασα für ἀφώρισα und fügt bei: er ward nämlich ausgeſchieden, erwählt für prophetiſche Amt.

2) Thesaur. de Trin. assert. 11.

jene Fülle herrſchte, die ihn erfüllte. Er gefiel Gott und erkannte durch den in ihm wohnenden h. Geiſt das Gott Wohlgefällige. Er konnte gar nicht ſündigen, da Gott ihn durchaus erfüllte. Er war würdig, die Uebrigen von ihren Vergehen durch die Taufe rein zu waſchen, der ſelbſt vom h. Geiſte gewaſchen worden war. Der h. Ambroſius bemerkt zu Luk. 1, 33, Johannes ſei im Mutterleibe erfüllt worden mit der gratia sanctificandi, womit ſich bald die Weiſſagungs- bald die Wundergabe verbinde. In Folge jener Gnade habe der Täufer durch ſein Aufhüpfen im Mutterleibe den anweſenden Meſſias kenntlich gemacht. Gerecht, ſagt der h. Maximus von Turin (serm. 60), von gerechten Eltern geboren, zeigte er auch die Arbeit der Gerechtigkeit an ſich ſelbſt. Wie konnte es geſchehen, fragt er (serm. 61), daß der h. Geiſt ihm ſeine Gaben mittheilte, da er nach dem Gange der menſchlichen Natur noch in dem Zuſtande der Sünde ſich befand, in dem er empfangen war (adhuc in iniquitatibus conceptus existeret), und er das Band der Erbſünde (originalis peccati vinculum) noch nicht durch den Empfang der Beſchneidung gelöſt hatte? Aber der h. Geiſt, antwortet er, richtet ſich nicht nach Geſetzen, er wehet wo er will, wie ſich auch an dem noch nicht getauften Cornelius zeigte. Um von der Erbſünde befreit zu werden, bedurfte er der Beſchneidung nicht, ſondern die göttliche Wahl erhob ihn über das Geſetz, über die Ordnung der menſchlichen Natur. Auch Gregor der Große verſteht unter der Erfüllung mit dem h. Geiſt nicht die Prophetie, ſondern die göttliche Gnade und bemerkt: er wurde mit dem Geiſt der Prophetie noch im Mutterleib erfüllt, und ſo zu ſagen eher wiedergeboren als geboren [1]). Unter den Griechen ſcheint Cyrill von Jeruſalem dasſelbe ſagen zu wollen, wenn er bemerkt, der Täufer ſei vom h. Geiſt im Mutterleib geheiligt worden, und, das ſei zu dem Zwecke geſchehen, damit er den Herrn taufe [3]); ebenſo Gregor von Nyſſa mit den Worten, Jeremias und Johannes ſeien im Mutterleib heilig geworden [4]).

Da die h. Schrift berichtet, Johannes ſei gegen den gewöhn-

1) Nicht ſo klar heißt es bei ihm serm. 65: adhuc enim in utero matris suae Spiritu sancto est repletus et ipsius nativitatem prophetando praevenit. Ad similitudinem Domini sanctificatus fuit, antequam natus intra materna viscera exultans atque Salvatoris adventum ore materno protestans.

2) Moral. 3, 11. 6, 20.

3) Catech. 3, 6. 17, 8.

4) adv. Apollin. c. 28.

lichen Gang der Dinge, da seine Eltern Nachkommenschaft nicht mehr erwarten konnten, gezeugt worden, so mag man mitunter auch hieraus einen Schluß auf die außergewöhnliche Reinigkeit der erzeugten Frucht gemacht haben. So heißt es in einem wahrscheinlich Maximus von Turin angehörigen Sermo: Den Johannes erzeugte mehr die Gerechtigkeit des Zacharias durch das Gebet, als ihn das Alter der Elisabeth zeugend empfing. Das Gebet, sage ich, zeugte den Johannes mehr, nicht die Lust. Da nämlich durch das Alter die Zeugungsorgane seiner Mutter erkaltet waren, und ihre müden Glieder die Gabe der Fruchtbarkeit verloren hatten, wurde trotz der Unfähigkeit des Körpers, trotz ihrer Unfruchtbarkeit durch das Gebet des Zacharias Elisabeth schwanger und empfing den Johannes nicht durch Natur, sondern durch Gnade. Darum, so heißt es nun weiter an einer allerdings etwas zweifelhaften Stelle, mußte ihr Sohn heilig geboren werden, der nicht sowohl durch Umarmungen als durch Gebete gezeugt wurde [1]). Fast mit denselben Worten heißt es bei Maximus von Turin, Johannes sei gezeugt worden gegen den Gang der Natur, indem seine Eltern in Folge ihres Alters schon von aller fleischlichen Lust frei gewesen seien. Als ein Gerechter von gerechten Eltern gezeugt, habe darum auch der Täufer in seinem Leben die Gerechtigkeit bewährt [2]). Der h. Petrus Chrysologus erwähnt die seltsame Todesart des Täufers und sagt dann: Er konnte nicht auf gewöhnliche Weise sterben, der mit einzigartigem Vorzuge geboren ward. Während Christus als Gott im Fleische geboren wurde, ist Johannes auf Erden als Engel erschienen. Er wurde übermenschlich (supra carnem) gezeugt von Zacharias und Elisabeth, die vor Gott weder innerlich noch äußerlich (nec corde nec corpore) sündigten. Sie alterten, es wurde an ihnen abständig, was zur menschlichen Ordnung und zum ehelichen Verkehr gehört, so daß göttlichem Geschenke, nicht der Geburt von Menschen der Engel entstammte [3]). Uebrigens beruhen alle derartigen Aeußerungen nur auf unklaren Vorstellungen und enthalten keineswegs bestimmte Begriffe und Gedanken. Denn hätte der Täufer wegen der übermenschlichen Heiligkeit seiner Eltern oder genauer wegen seiner ohne sinnliche Lust der

1) So Serm. 50, 3 unter den dem h. Ambrosius unterschobenen Werken. Der letzte Satz steht nicht in allen Handschr.

2) Serm. 60 und 63, und wiederum mit denselben oben angeführten Worten Ps. — Maxim. serm. 10.

3) Serm. 89. Engel wird übrigens hier der Täufer nur wegen Mal. 3, 1 genannt, und trotz seiner überschwenglichen Ausdrucksweise nimmt der Verf.

Zeugenden wunderbar bewirkten Zeugung einen ganz außer der Ordnung der Natur liegenden Vorzug besitzen müssen, so wäre es der der sündelosen Empfängniß, aber nicht der der nachträglichen Reinigung im Mutterleib gewesen.

3. Wie durch den Täufer das Werk Christi mittelbar vorbereitet wurde, so vollzog sich die unmittelbare Vorbereitung seiner Ankunft in Maria. Ueber die jungfräuliche Empfängniß des Sohnes vom h. Geiste konnte unter den Vätern kein Streit sein, da die Evangelien sich hierüber mit aller nur wünschenswerthen Unzweideutigkeit aussprechen [1]). Hing doch auch hiermit der Glaube an die Gottheit Christi unzertrennlich zusammen. Auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung konnte nur wieder ein menschliches Wesen entstehen. Wollte Gott Mensch werden, so mußte er in wunderbarer Weise sich eine menschliche Natur bilden und dieselbe mit seiner göttlichen vereinen. Die Worte des Engels an Maria (Luk. 1, 35): der h. Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum wird auch das aus dir geborene Heilige Sohn Gottes genannt werden, deuten die Väter denn auch in diesem Sinne, daß bei dieser Zeugung der h. Geist die Stelle des Mannes vertreten habe, und weil bei dem willigen Vernehmen dieser Kunde Seitens der h. Jungfrau der Act der Empfängniß vor sich ging, drücken sie jenen Gedanken oft bildlich aus, indem sie sagen, Maria habe durch das Ohr empfangen. Weil man aber in Wahrheit sagen kann, Gott selbst habe von Maria Fleisch angenommen, oder er habe sich in ihrem Mutterschoße eine menschliche Natur

doch nicht eine eigentlich wunderbare, übernatürliche Erzeugung des Täufers an, wie Serm. 92 schließen läßt. Irrige Ansichten dieser Art scheinen jedoch im Alterthum vorgekommen zu sein. So bemerkt Cyrill von Alex. zu Joh. 1, 6, der Evangelist sage, es war ein Mensch von Gott gesandt u. s. w., weil Viele damals schon auf Grund von Mal. 3, 1 den Täufer für einen in Menschengestalt erschienenen Engel gehalten hätten. Die so etwas glaubten, fügt er bei, irrten.

1) Im activen Sinne reden sie darum oft von der unbefleckten Empfängniß Maria's, oder davon, daß eine unbefleckte Jungfrau den Herrn empfangen habe, indem sie bloß damit sagen wollen: eine Jungfrau, die nicht durch ehelichen Umgang ihre Jungfräulichkeit verletzte, hat ihn geboren. Selbst die viel mißverstandene Nachricht in der sogenannten Chronik Dexter's, der gröbsten literarischen Fälschung, die wohl existirt (ad a. 308): A Iacobi praedicatione celebratur in Hispania festum immaculatae et illibatae conceptionis Dei genitricis Mariae ist nicht im passiven, sondern im activen Sinne von der Empfängniß Maria's zu verstehen, wie der Zusammenhang erkennen läßt.

gebildet, um sich mit derselben zu vereinigen, so übertrug man mitunter auch einfach die Bildung der Frucht in Maria auf den Logos selbst [1]). Der prägnanteste Ausdruck findet sich in einem Briefe des Papstes Felix an Petrus Fullo (ep. 3): Des Wortes innerstes, wesenhaftes Wort und Gott bewirkte, durch die Ohren der Jungfrau eingehend, die Empfängniß. Auf die angeführte Stelle bei Lukas stützte man [2]) diese Auffassung in der Weise, daß man unter der Herabkunft des h. Geistes die Mittheilung vorbereitender Gnaden und unter der Kraft des Allerhöchsten den Sohn verstand, der Maria überschatten, d. h. sich über sie herablassen und sie befruchten sollte.

Auf diese Weise trat nach dem Berichte der Evangelisten Maria in die nächste Beziehung zum Erlösungswerke. Darum heißt es denn schon, aber auch nur in diesem Sinne, am Ende des 2. oder im Anfange des 3. Jahrh., den Menschen seien sieben Zeitalter zur Buße verliehen worden durch die h. Jungfrau [3]), und wird wie Christus Adam, so Maria der Eva antithetisch gegenübergestellt [4]). Die auszeichnenden Worte, welche der Engel weiter an Maria als die zukünftige Gottesmutter richtete, zeigten außerdem, wie hoch sie in der Geschichte der Erlösung gestellt sei. Was man also von andern biblischen Persönlichkeiten las, übertrug man ohne Weiteres auch auf sie [5]). Ja man erhob sie über alle Andern, und wegen

1) Iust. Apol. 1, 31. 35. August. Serm. 168 (Nov. Patr. Bibl. I, 376 sq.).

2) So z. B. Johannes von Damaskus (De fide orth. III, 2): Der h. Geist reinigte sie und verlieh ihr die Macht, den Logos in sich aufzunehmen und zu gebären; der Sohn überschattete sie, indem er Fleisch von ihr annahm. Merkwürdiger Weise kehrt der h. Hilarius das Verhältniß um (de trin. II, 26): Spiritus sanctus desuper veniens virginis interiora sanctificavit, et in his spirans naturae se humanae carnis immiscuit, et id quod alienum a se erat vi sua ac potestate praesumsit; atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementivam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret.

3) Sibyll. II, 313: *διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς* cf. VIII, 357 sq.

4) Vgl. August. Serm. 102 (Nov. Patr. Bibl. I, 212): si per Evam cecidimus, per Mariam stamus, per Evam prostrati, erecti per Mariam. Serm. 117 (ib. p. 247): Quod enim Eva perdidit, virgo Maria reddidit. — Gregor. Thaum. (?) hom. 1 in annunt. Mar. — Cyr. Ier. Catech. 12, 15. — Epiph. haer. 78, 18 u. s. w. Andere Stellen bei Newmann Die h. Maria übersetzt von Schündelen Köln 1866, S. 38 ff.

5) Das Evang. nativ. Mar. c. 3 wendet auf sie die Worte Luk. 1, 15

ihrer Gottesmutterschaft selbst über die Engel und schrieb ihr naturgemäß eine dieser Stellung entsprechende persönliche Heiligkeit zu. Namentlich fand man dies angedeutet in den Worten des Engels: Gegrüßet Begnadigte! (χαῖρε κεχαριτωμένη), wiewohl die spätere Deutung des lateinischen ave gratia plena, nach der das plena urgirt wird, bei den Griechen schon darum unmöglich war, weil der Originaltext einfach hat: Begnadigte, was im Lateinischen nicht wörtlich wiedergegeben werden konnte. Schloß man ferner auch die besondere Begnadigung Maria's im eigentlichen Sinne des Wortes von der Deutung jener Anrede nicht aus, so bezog man dieselbe doch häufig auf die Begnadigung, auf den Vorzug, daß sie unter allen Frauen erwählt sei, Mutter des Erlösers zu werden. So heißt es schon in einer Gregor dem Wunderthäter zugeschriebenen Homilie, das χαῖρε κεχαριτωμένη bedeute, daß der ganze Schatz der Gnade in ihr ruhte, daß sie allein unter allen Geschlechtern heilig gewesen an Leib und Seele und den Sohn Gottes geboren habe. Nicht allein, heißt es weiter, bewundern wir die leibliche Schönheit der Heiligen, sondern auch die Tugend ihrer Seele. Unbefleckt (ἀμίαντος) nennt der Verfasser sie wiederholt wegen der jungfräulichen Geburt ihres Sohnes und preist sie überhaupt als heilig in einziger Weise [1]). Derselbe deutet dann (hom. 2) das κεχαριτωμένη auf das ganze menschliche Geschlecht (πᾶσα ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων), welches in Maria als begnadigt begrüßt werde wegen der von dieser zu erhoffenden jungfräulichen Geburt. Maria habe übermenschlich rein gelebt (κρεῖττον ἢ κατὰ ἄνθρωπον), weshalb sie auch zur Mutter Gottes erwählt worden sei. Und in seiner dritten Homilie nennt er sie des Verderbens unfähig (φθορᾶς ἀνεπίδεκτος). Offenbar mit Bezug auf die angeführten evangelischen Stellen betet der h. Ephräm zu ihr: Allerheiligste Herrin, Gottesgebärerin, du allein Reinste an Leib und Seele, die du allein über alle Reinheit und Keuschheit und Jungfräulichkeit erhaben bist, die du allein ganz zum Wohnsitz aller Gnade des h. Geistes wurdest, und darum selbst die Engel an Reinheit übertriffst [2]). In einem dem h. Athanasius mit Unrecht zugeschriebenen Sermo wird das κεχαριτωμένη darauf

an: replebitur spiritu sancto adhuc ex utero matris. Aehnlich heißt es in dem apokryphischen Transitus B. M. V. ed. Enger Elberfeldae 1854, p. 11: cumque haec Domina Maria electa sanctificataque sit inde ab utero matris suae, quae caste sancteque eam peperit.

1) Hom. 1. in annunt. Mar.

2) Prec. ad s. Dei Matrem p. 524.

bezogen, daß Maria während der Empfängniß ihres Sohnes mit allen Gnaden des h. Geistes erfüllt worden und für immer erfüllt geblieben sei: Mit der Kraft und dem Geiste (Luk. 1, 17) wurde die Jungfrau erfüllt zur Heiligung, und um die erlösende Frucht tragen zu können. Geheiligt durch die Herabkunft des h. Geistes, heißt es wieder mit den Worten des Engels, und gestärkt durch die Kraft des Allerhöchsten trägt sie in sich den Sohn Gottes. Gedenke unser, betet der Verfasser am Schlusse, allerheiligste Jungfrau, und verleih uns für diese Lobrede die Gaben von dem Reichthume deiner Gnaden, Begnadigte (*τὰς δωρεὰς ἀπὸ τοῦ πλούτου τῶν χαρισμάτων σου κεχαριτωμένη*) [1]). Ueberschwenglich redet sie auch Sophronius von Jerusalem an: die Schlachtreihen der Engel hast du besiegt, die Lichtstrahlen der Erzengel verdunkelt, die Sitze der Thronen hinter dir zurückgelassen, die Größe der Herrschaften verkleinert, die Führungen der Fürsten überholt, die Kraft der Gewalten entkräftet, eine mächtigere Macht als die Mächte bist du geworden, die vieläugigen Cherubim hast du mit irdischen Augen übertroffen, den sechsflügeligen Seraphim bist du mit den gottbewegten Flügeln deiner Seele zuvorgekommen, du bist erhaben über alle Creatur, weil du durch Reinheit alle Creatur überstrahltest. Darum rufe ich dir zu: Sei gegrüßt, Begnadigte (*χαῖρε κεχαριτωμένη*), weil du mehr begnadigt wurdest, als alle übrigen Geschöpfe. Die Gnade, bemerkt er dann, Gottes Mutter zu sein, erhebe Maria über Alles. Darum sage er das Höchste von ihr aus, indem er auf diesen ihren Vorzug vor allen Geschöpfen hinblicke. Darum sei sie gebenedeit unter den Weibern, weil sie den Fluch Eva's in Segen verwandelt, weil sie die Segnung des verfluchten Adam vorbereitet habe (*παρεσκεύασας*), weil der Segen des Vaters durch sie den Menschen aufgesproßt sei, da sie den Erlöser geboren. Gnade habe sie gefunden in besonderer Weise; denn viele Heilige habe es vor ihr gegeben, aber Niemand sei wie sie begnadigt, Niemand wie sie selig gepriesen, geheiligt, erhoben, vorher gereinigt (*προκεκήθαρται*), umstrahlt, erhoben worden wie sie, weil Niemand der Gottheit so nahe getreten wie sie durch das Gebären des Gottessohnes. Gnade habe sie gefunden wie Niemand, und zwar die in den Worten ausgesprochene: Siehe du wirst empfangen u. s. w. (Luk. 1, 31) [2]).

1) Serm. in annunt. Deip. n. 9. 10. 11. 14.

2) Orat. in Deip. annunt. n. 18. 19. 21. 22. 24. 25. 28. Kurz sagt auch Petrus Siculus adv. Man. et Paulic. serm. 2, 9 (Nov. Patr. Bibl. IV, 73), Maria sei an Leib und Seele reiner gewesen als die Engel.

Aehnlich sagt Johannes von Euböa, Maria sei ganz makellos gewesen. Ein Engel habe ihrer Mutter Anna die Empfängniß der makellosen Tochter (*τῆς παναμώμου κόρης*) angezeigt. Sie ist der nicht mit Menschenhänden aufgebaute Palast für den Gottessohn, über alle Gerechtigkeit erhaben. Christus selbst und der h. Geist haben Maria im Mutterleibe Anna's aufgebaut, den ohne Menschenhände errichteten Tempel Gottes [1]). Mit diesem letztern Ausdrucke hat der Verf. schwerlich einen klaren und bestimmten Gedanken verbunden, er hat wohl nur sagen wollen, in ganz einziger Weise sei Maria ein Wunder der Gnade gewesen. Sonst hätte er in dieser eigens der (passiven) Empfängniß Maria's gewidmeten Rede sich näher erklären müssen. Die h. Jungfrau nennt er abwechselnd *πανάχραντος*, *πανάμωμος*, *ἀμόλυντος*, *ἀμίαντος* u. s. w., aber ebenso heißen auch bei ihm die mit ihr in den Tempel eingeführten Jungfrauen *ἀμίαντοι*.

Mit den Griechen stimmen in jeder Beziehung die Lateiner überein. Der Maria allein, bemerkt der h. Ambrosius zu Luk. (II, 9), wurde dieser Gruß vorbehalten. Mit Recht wird sie allein gratia plena genannt, die allein jene Gnade, die keine andere verdient hatte, erlangte, daß sie erfüllt würde mit dem Urheber der Gnade (gratiae repleretur auctore). Gegrüßet, sagt er anderswo, voll der Gnade, redet er sie an; indem er damit die geistige Gnade (spiritalis gratia) bezeichnete, daß der h. Geist über sie gekommen, und sie ihren Gnadenleib erfüllt haben sollte von dem himmlischen Worte [2]). In diesem Worte, so erläutert der h. Chrysologus die Stelle, ist die Darbringung eines Geschenkes, nicht ein bloßer Gruß enthalten. Sei gegrüßt, d. h. empfange die Gnade. Fürchte nicht,

1) Serm. in concept. Deip. n. 2. 13. 16. 17. 18. 23. Eine über alle andern Geschöpfe erhabene und fast an das Göttliche grenzende Stellung wird Maria auch in der von Wright (Contributions to the apocryphal literature of the N. T. London 1865) herausgegebenen syrischen Recension des Transitus B. Virginis zuerkannt, indem dort (S. 31) die h. Jungfrau angeredet ist: Heil dir Jungfrau Mutter Gottes! und Heil dem Kinde, welches von dir geboren ward. Heil den Himmeln, welche trugen den h. Thron deines Sohnes, auf den seine Gottheit erhöht ward! Mund und Zunge sind zu schwach, dein Lob zu verkünden, heilige Jungfrau! Die Erde, welche du betrittst, wird zum Himmel. Der Himmel, welcher dich anblickt, segnet die Geschöpfe, die an dich glauben. Der Gesunde, der deine Reinheit beschaut, erhält Freude. Der Kranke, der zu dir kömmt, erhält Hülfe. Ich verehre dich, Maria, die Herrin der Welt. Strecke deine Hand aus und segne mich u. s. w.

2) De Spir. s. I, 85.

ſei nicht beſorgt wegen der Natur. Voll der Gnade, weil in Anderen Gnade iſt, in dich die ganze Fülle der Gnade kommen wird. Der Herr iſt mit dir. Was heißt es: der Herr iſt in dir? Zu dir kam er nicht, um dich heimzuſuchen, ſondern in dich läßt er ſich herab durch ein neues Geheimniß der Geburt (novo nascendi sacramento). Sei gegrüßt, ſagt er anderswo, d. h. empfange. Was? Früchte der Gnade, nicht der Scham (virtutes munerum, non pudoris). Voll der Gnade d. i. die Gnade, die dem Himmel die Ehre gab, einen Gott der Erde u. ſ. w. Dieſe Gnade bot der Engel ihr, nahm die Jungfrau an, die der Welt das Heil vermitteln ſollte. Der Herr iſt mit dir. Alſo war der bei der Jungfrau, der zur Jungfrau den Engel geſandt hatte. Gott kam ſeinem Boten zuvor — beim Eintritt des Engels fühlte die Jungfrau den Eintritt der Gottheit [1]). Eva wurde betrogen, ſagt Fulgentius von Ruspe, um eine Tochter des Teufels zu werden; die Jungfrau wurde mit Gnade erfüllt (gratia repleta), um die Mutter des Sohnes Gottes zu werden [2]). Und wiederum: den erſten Menſchen verführte das Weib verdorbenen Geiſtes, den zweiten Menſchen empfing die Jungfrau mit unverletzter Jungfräulichkeit. In der Mutter des zweiten Menſchen bewahrte die Gnade Gottes Geiſt und Leib unverletzt: dem Geiſte verlieh ſie den ſtärkſten Glauben, dem Leibe benahm ſie alle Begierlichkeit [3]).

Solche Ausführungen erweckten natürlich die Vorſtellung einer völligen Sündeloſigkeit Maria's. Nicht als die größte Heilige, ſondern als Heilige einzig in ihrer Art, als durchaus Unbefleckte und das menſchliche Geſchlecht überragend wird ſie, wie in jenen begeiſterten Lobreden, auch ſonſt einfach und beſtimmt von Vätern bezeichnet. So der h. Auguſtin, wenn der betreffende Sermo ächt iſt, in dem er die Hochzeit zu Kana als Parabel der Geſchichte des Sündenfalles und der Erlöſung behandelt und von Maria ſagt: ſie war eingeladen, nur weil ſie unſerm Geſchlechte angehörte, nicht wegen der Theilnahme am Vergehen, wegen der Gemeinſchaft an unſerer Geburt,

1) Serm. 140. 143.

2) De fide n. 18. Wie er dies verſtehe, darüber erklärt er ſich näher ep. 17, 12: gratia plena et benedicta in mulieribus veraciter ab angelo nuncupata, quod gratiae praevenientis ope atque opere Spiritus sancti superveniente in se et virtute Altissimi obumbrante sibi Deum Dei Filium conceptura viri coitum nec pertulit omnino nec voluit, sed... donum incorruptae fecunditatis et fecundae integritatis accepit.

3) Serm. II, 6.

nicht wegen der an der Sünde [1]). Aeußerungen, in denen noch bestimmter von der absoluten Sündelosigkeit Maria's oder speciell von ihrer Ausnahmestellung bezüglich der Erbsünde die Rede ist, finden sich in alter Zeit nur ganz vereinzelt. Nur Wenige auch unter den Lateinern deuteten das gratia plena in diesem Sinne, zu dem der griechische Text nicht einmal Anlaß bot. Der h. Eleutherius, Bischof von Tournay, erklärt es so: Da er aber sagte gratia plena, zeigte er, daß jener Richterspruch beseitigt sei, durch den die ersten Menschen von Gott getrennt wurden, und daß die Gnade des himmlischen Segens wiederhergestellt sei, durch den sie von der Knechtschaft befreit in's Paradies eingeführt wurden [2]). Fast gleichlautend heißt es in einem mit Unrecht Fulgentius von Ruspe zugeschriebenen Sermo (36): Da er sagte gratia plena, zeigte er, daß der Zorn des ersten Richterspruches beseitigt und die Gnade völligen Segens hergestellt sei. Solche Erklärungen enthalten jenen Gedanken nur scheinbar. Hier ist nicht von einer bloß Maria verliehenen Befreiung die Rede, sondern davon, daß mittelbar durch sie die Befreiung des Menschengeschlechtes von der Erbsünde vollzogen werden sollte, und daß sie darum als voll der Gnade vom Engel bezeichnet werde. Dagegen finden sich zahlreiche patristische Aeußerungen, durch welche jene prägnante Auslegung des gratia plena geradezu ausgeschlossen wird. Eben die angeführten Worte des Engels, daß die ohne männliche Zeugung in Mariä entstandene Frucht heilig sein werde, wurden vielfach so gedeutet, daß man die Folgerung daraus zog, nur eine solche den natürlichen Gesetzen der Fortpflanzung nicht unterliegende Empfängniß könne heilig, unbefleckt von der Erbsünde sein. Christus allein, der so gezeugt worden war, nahm man auf diesen Grund hin von der Befleckung mit der Erbsünde aus. So sagt Origenes zu Röm. 8, 3: Der ohne männliche Befleckung, bloß durch die Herabkunft des h. Geistes über die Jungfrau und durch die Ueberschattung mit der Kraft des Allerhöchsten zu dem unbefleckten Leibe kam, hatte zwar die Natur unseres Leibes, aber nicht die Befleckung mit der Sünde, die in Folge der Concupiscenz den Empfangenen mitgetheilt wird. Ebenso der h.

1) Serm. 118 (Nov. Patr. Bibl. I, 248): intererat invitata conditione generis, non participatione criminis, universitate nascendi, non societate peccandi. In demselben Sinne sagt er an der bekannten Stelle de nat. et grat. n. 42, um der Ehre des Heilandes willen solle nach seiner Meinung von Sünde gar nicht die Rede sein, wo es sich um die h. Jungfrau handle.

2) Migne LXV, 98.

Ambrosius (in Luc. II, 56): Ganz allein ist unter den vom Weibe Geborenen der Herr Jesus „heilig", da er die Befleckung mit der irdischen Verderbniß wegen der Neuheit seiner unbefleckten Geburt nicht empfunden und durch seine himmlische Majestät von sich fern gehalten hat. Und ebendaselbst (c. 57): Christus sei die einzig reine Erstgeburt gewesen, er allein habe sich den [durch Zeugung nicht verletzten] Mutterleib geöffnet, um unbefleckt hervorzugehen. So nämlich wendet Ambrosius mit anderen Vätern das Citat bei Luk. 2, 23: Die männliche Erstgeburt, welche den Mutterleib öffnet, soll dem Herrn heilig genannt werden [1]). Griechischer Seits findet sich

1) Ohne Bezug auf jene Stelle spricht sich auch so Augustinus aus (serm. 294, 11): extra voluptatem carnalis libidinis venit, non ibi fuit complexus maritalis: de virginis corpore non assumpsit vulnus sed medicamentum, non assumsit, quod sanaret, quantum ad peccatum pertinet dico. Solus ergo ille sine peccato. Vgl. serm. 31 (Nov. Patr. Bibl. I, 67 sq.). Ebenso schreibt er an der oben schon angegebenen Stelle (ep. 187, al. 57, 31): Nemo enim nascitur nisi operante concupiscentia carnali, quae tracta est ex primo homine qui est Adam ... profecto ille singulariter natus est cui renasci non opus fuit. Als Grund hierfür fügt er bei, Christus sei allein jungfräulich empfangen worden. Gleichfalls ep. 202, 17: ex Adam per seriem generationis sine peccato neminem nasci. Desgleichen Marius Mercator (Subnot. in verba Iulian. 9, 11): Christus sei mit dem Tode der Seele nicht behaftet gewesen: quia non ita natus est, ut ceteri omnes homines de voluptate carnali, sed nova in eo generatio ex immaculata ante partum et post partum virgine sine libidine affuit. Cassiodor (de anima c. 7): über den Ursprung der Seele wisse man nichts, nur müsse man glauben, daß Gott sie erschaffe und ihr die Erbsünde mit voller Gerechtigkeit anrechne. In Folge seiner jungfräulichen Zeugung mache bloß Christus eine Ausnahme. Fulgentius von Ruspe (ep. 16, 16): Ex hoc nullus est hominum, qui non hujus peccati vinculo nascatur astrictus praeter eum qui ad hoc vinculum solvendum peccati novo generationis modo natus est, mediator dei et hominum, homo Ch. J. Quid enim aliud potuit aut potest nasci ex servo nisi servus? Neque enim cum esset liber Adam filios procreavit, sed postquam servus peccati factus est. Ideo sicut omnis homo ab illo est, ita et omnis homo servus peccati per ipsum est. Ep. 17, 8: omnes homines ex coitu maris feminaeque nascentes ipsius conceptionis exordium originalis peccati habent contagione respersum. De fide n. 16: Et quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido, nec fecunditas naturae humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis, quam homines habent ex illius

dieſe Erklärung in einer dem h. Gregor von Nyſſa zugeſchriebenen Schrift, wo es heißt, Chriſtus ſei allein in pneumatiſchem Sinne die männliche Erſtgeburt geweſen, da er allein bei ſeiner Erzeugung ſich nichts von der weiberhaften Sündhaftigkeit (*μηδὲν τῆς θηλυπρεποῦς ἁμαρτίας*) zugezogen habe [1]). Aber auch direct ſprechen ſich die Väter oft in dieſem Sinne über Maria aus. Abgeſehen von den oben ſchon angeführten, die h. Jungfrau bis zur Ueberſchwenglichkeit erhebenden Stellen enthält die fünfte unter den Homilien auf Maria, die unter dem Namen des h. Epiphanius verbreitet ſind, ausführliche, in den mannigfachſten Wendungen ſich ergehende Reflexionen über das ave gratia plena: ihre Gnade ſei unendlich, ſie ſei mit allen Tugenden geſchmückt, ſie trage Gott in ihrem Schoße, Gott ausgenommen ſtehe ſie über Allen, ſelbſt über den Engeln. Aber von einer ſündeloſen Empfängniß meldet der Verfaſſer nichts [2]). Ganz daſſelbe gilt von der Homilie des h. Johannes von Damaskus auf das Feſt der Verkündigung Maria's, und von einem Hymnus Georg's von Piſidien [3]). Sogar die mehrfach angeführten Worte des Engels bei Lukas werden mitunter auf eine Reinigung Maria's vor ihrer (activen) Empfängniß gedeutet: der h. Geiſt wird über dich kommen mit ſeiner reinigenden und heiligenden Gnade. So ſagt der Mönch Alexander: Chriſtus ſtieg in den Mutterleib Maria's herab, nachdem ſie vorher an Leib und Seele durch den

primi iustissima condemnatione peccati; n. 17 bemerkt der Verf., Chriſtus ſei darum ohne Zuthun des Mannes gezeugt worden, ut per Deum hominem, quem absque libidine conceptum inviolatus edidit virginis uterus, ablueretur peccatum quod nascentes trahunt omnes homines. Gregor der Große (hom. 39, 8): Constat omnes qui de carnis delectatione concepti sunt, in eorum procul dubio vel actione vel locutione vel cogitatione aliquid suum princeps huius mundi habuit; Chriſtus allein, ſagt er dann n. 9, ſei inter mortuos liber geweſen. Vgl. hom. 16, 1. Ebenſo Moral. 11, 70: Chriſtus allein ſei jungfräulich gezeugt. Solus ergo in carne sua vere mundus exstitit, qui delectatione carnis tangi non potuit, quia nec per carnalem huc delectationem venit. Unter den Griechen Baſilius (?) homil. de poenit. n. 1: Kein Menſch ſei ohne Sünde; nur Einem werde dies bezeugt (Iſ. 53, 9). Ebenſo Cyrill von Jeruſalem (Cat. 2, 10).

1) De occursu Domini p. 1157 Migne.

2) Auch der h. Epiphanius redet haer. 78, 24. 79, 5 von den hohen Vorzügen Maria's, betont aber, daß ſie trotz alledem ein Menſch ſei, von Mann und Weib gezeugt, ohne die Sündeloſigkeit ihrer Empfängniß anzudeuten.

3) Hymn. acathistus (Migne gr. 92, 1337).

h. Geiſt gereinigt worden war [1]). Sie war gereinigt worden, ſchreibt Jakob von Sarug, wie die ausgezeichneten Männer Johannes, der andere Johannes, Elias und Melchiſedek. Der Engel kündigte ihr an, die Kraft des Allerhöchſten, d. i. der Sohn ſolle ſie überſchatten, vordem aber ſolle der h. Geiſt über ſie kommen. Dieſer kam über ſie, um an ihr den erſten Richterſpruch Eva's und Adams zu nichte zu machen. Er heiligte ſie, reinigte ſie, machte ſie zu der geſegneten unter den Frauen, und befreite ſie vom Fluche und den Schmerzen ihrer Mutter Eva. — Der h. Geiſt befreite ſie von der Schuld. Dann wieder: ihren Leib machte er ſündelos durch den h. Geiſt, während es von Chriſtus heißt: er ſollte uns in Allem ähnlich ſein, ausgenommen, daß ſein h. Leib ohne Sünde ſein ſollte. Hierauf folgen längere Variationen über das Thema, daß der h. Geiſt erſt Maria geheiligt, der Eva vor dem Falle gleich gemacht, und dann erſt der Sohn von ihr Fleiſch angenommen habe. Maria, heißt es endlich, mußte ſchon hohe Tugend beſitzen, um mit einem Engel ſprechen zu können; ſie ſelbſt alſo erſtieg durch ihr eigenes Verdienſt dieſen Grad, bis der h. Geiſt Alles vollendend über ſie herabkam u. ſ. w [2]). In der Inhaltsangabe zum Römerbriefe, welche ſich in dem zwiſchen 541 und 546 geſchriebenen älteſten Vulgatacodex, dem Fuldenſis befindet, wird die Stelle über die Erbſünde bezeichnet als handelnd über die Sünde Adams, die auf alle Menſchen ohne Ausnahme irgend Jemandes übergeht und nur durch Chriſtus getilgt wird, der allein die menſchliche Natur ſo annahm, daß ihn die Befleckung des alten Urſprunges nicht erfaßte [3]). In dem alten Gothiſchen Miſſale aber, in welchem ſelbſt die Himmelfahrt Maria's als feſtſtehend angenommen wird, heißt es von ihrer Sündeloſigkeit doch nur: Sie behielt die Reinheit in ihren Sitten, welche ſie durch den Segen des Engels im Mutterleib empfangen hatte [4]).

Einige Väter gehen noch weiter und legen der h. Jungfrau

1) De invent. s. Cruc. (M. gr. 87, 4025) *προκαθαρθείσης αὐτῆς τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὴν ψυχὴν σὺν τοῖς μέλεσιν.*

2) Carm. de B. M. V. ed. Abbeloos Lovan. 1867, p. 224. 238. 240. 244.

3) Cod. Fuld. ed. Ranke Marburgi 1868, p. 177.

4) Migne lat. 72, 245. Ohne Bezug auf neuteſt. Stellen ſagt auch Auguſtin (Enarr. in Ps. 34, serm. 2, n. 3) Maria ex Adam mortua est propter delenda peccata. Freilich iſt dies etwas abgeſchwächt in den codd. Vat. und Colb.: Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum rel. und in dem cod. Florent.: Maria ex Adam primo, Adam secundus ortus ex Maria propter delenda peccata.

vorübergehende Schwächen und Fehler bei. Die evangelische Erzählung schien hierzu namentlich an drei Stellen Anlaß zu bieten. Simeon weissagt bekanntlich Maria, ein Schwert werde ihre Seele durchdringen, daß die Gedanken Vieler offenbar würden (Luk. 2, 35). Dies deuten Viele, wie Origenes, Chrysostomus, Pseudo-Chrysostomus, Augustinus [1]) auf Gedanken des Zweifels oder Unglaubens, die unter dem Kreuz die Seele Maria's verwunden sollten. Ausführlich bemerkt Cyrill von Alexandrien zu Joh. 19, 25 f., höchst wahrscheinlich sei Maria unter dem Kreuz in Zweifel über die Gottheit Christi verfallen. Dies sei keine leere Vermuthung, sondern stütze sich auf Luk. 2, 35. Das Schwert sei die Wucht des Leidens gewesen, welches zu thörichten Gedanken geführt habe. Dem Johannes habe Christus sie anvertraut, weil er, ein Weiser und Theologe, am fähigsten gewesen sei, sie über ihre Zweifel zu belehren. Der h. Basilius führt noch als theologischen Grund für diesen Fehler Maria's an, Jesus habe, zur Rechtfertigung Aller, auch Maria's, sterben wollen [2]). In etwas anderer Weise Amphilochius (or. 2, 8): Das Schwert seien die beunruhigenden Gedanken gewesen, daß sie so viel zu leiden habe, und Aehnliches, was ihr denn zum Aergerniß geworden, da auch an ihr sich habe erfüllen müssen: Ihr werdet Alle Anstoß an mir nehmen (Matth. 26, 31). In solche Gedanken sei sie verfallen, da ihr die Auferstehung noch verborgen gewesen. Das Zeichen, dem widersprochen werden sollte (Luk. 2, 34), sei darum das Kreuz gewesen, weil unter diesem Maria jene Gedanken gehabt habe [3]). Die von Marc. 3, 21. 31 berichtete Scene, wie Maria und die Brüder des Herrn in Kapharnaum erscheinen, um ihn seiner messianischen Wirksamkeit zu entziehen, hat wohl auch den h. Chrysostomus zu der Aeußerung veranlaßt, weder die mit ihm schwangere Jungfrau habe das Geheimniß der Menschwerdung gekannt, noch hätten seine Brüder an ihn geglaubt, noch hätte Joseph etwas großes von ihm sich vorgestellt [4]). Dieselbe Scene

1) Orig. hom. 17 in Luc. — Chrys. Enarr. in Ps. 33. — Ps.-Chrys. in Ps. 18, 4. — August. quaest. 73.

2) Aehnlich derselbe hom. 12 in occursum Di.

3) Daneben finden sich auch Väter, wie Ephräm, Threni III, 574 ed. Rom. Ioan. Damasc. De fid. orth. 4, 14 u. a., die unter dem Schwert den Schmerz über den Tod ihres Sohnes verstehen. Wohl ganz vereinzelt deutet Timoth. presb. orat. in Symeon. (Migne gr. 86, 245) es auf den Schmerz über den vermeintlichen Verlust des Zwölfjährigen zu Jerusalem.

4) in Ps. 49, 1.

(Matth. 12, 46) bespricht er ausdrücklich in seiner 44. Homilie zu Matth. in dem Sinne, als ob Christus seine Mutter abgewiesen habe, weil sie aus übermäßiger Ehrbegier dem Volke habe zeigen wollen, welche Gewalt sie über ihren Sohn besitze. Christus habe dann durch sein Verfahren ihr diese herrische Ehrbegier zu nehmen und sie allmälig zur richtigen Erkenntniß seiner Würde zu führen gesucht. Die dritte verfängliche Stelle in den Evangelien war Joh. 2, 4: Weib, was habe ich mit dir? Diese Worte wurden unrichtig mitunter als ein Vorwurf aufgefaßt, und dann daraus geschlossen, Maria habe mit ihrer an Jesus gerichteten Bitte sich einer Uebereilung, einer auf weiblicher Eitelkeit beruhenden Prätension schuldig gemacht. So namentlich wieder der h. Chrysostomus.

Fast so allgemein wie die jungfräuliche Empfängniß wurde auch von den Vätern die jungfräuliche Geburt Christi gelehrt. Man behauptete, er sei auf wunderbare Weise aus dem Mutterschoße hervorgegangen, nämlich ohne ihn zu durchbrechen. Vielfach führte man hierfür Ezech. 44, 2 in allegorischem Sinne an und verglich mit diesem Wunder das andere bei der Auferstehung, daß der Herr trotz des Grabesverschlusses aus dem Grabe emporgestiegen sei, wie er ja auch laut dem evangelischen Berichte nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren hindurchging. Im engsten Zusammenhange mit dieser Anschauung steht die Lehre, daß Maria ihren Sohn schmerzlos geboren habe, weil auch seine Empfängniß ohne sinnliche Lust vor sich gegangen sei. Für diese Lehre, welche gleich der ersteren die Geburt des Heilandes zu einem eben so großen Wunder macht wie seine Empfängniß, fand man einen Anhaltspunkt in der Erzählung des Evangeliums (Luk. 2, 7), Maria habe selbst ihr Kind in Windeln gewickelt und in die Krippe gelegt. Man schloß nämlich hieraus, sie sei nicht gleich andern Wöchnerinnen hülflos gewesen [1]). Unter den zahllosen Väterstellen über diesen Gegenstand sind nun solche nicht von entscheidendem Gewichte, welche bloß von der unbefleckten, wunderbaren oder jungfräulichen Geburt Christi reden; denn hiermit konnten, wie einzelne Stellen zeigen, die Verfasser auch bloß den wunderbaren (jungfräulichen) Ursprung des Heilandes meinen, indem die beiden Begriffe Empfängniß und Geburt wohl manchmal miteinander verwechselt wurden. Ebenso verhält es sich mit der oft vorkommenden Aeußerung, Maria sei Jungfrau geblieben auch nach

1) Seltsamer Weise verallgemeinert freilich der h. Hieronymus diesen Gedanken (in Mich. 2, 4): Legamus scripturas et nunquam inveniemus sanctas mulieres, excepta Rachel, cum dolore peperisse.

der Geburt, da man häufig hiermit ſagen wollte, auch nach der Geburt des Heilandes habe ſie mit Joſeph keinen ehelichen Umgang gepflogen. Aber wenn wir auch alle ſolche, einer andern Deutung fähige Stellen abziehen, bleiben noch ſehr zahlreiche, unzweideutige Aeußerungen übrig, die jenen Gedanken enthalten. So ſagt z. B. der h. Auguſtin: Er ſelbſt führte aus dem verſchloſſenen Leibe der Jungfrau die Glieder des Kindes heraus, der den Mann durch verſchloſſene Thüren hineinführte [1]). Wiederum: Dieſer ſelbe Körper wurde durch verſchloſſene Thüren geführt, wie wir auch glauben, daß er aus dem unverletzten Mutterleibe der Jungfrau herausgeführt wurde [2]). Ebenſo: Weder beim Eintreten öffnete er, noch beim Hervorgehen verletzte er die jungfräuliche Scham [3]). Mit den ſpäter vom h. Leo wiederholten Worten, in denen ſo kurz wie möglich ausgedrückt iſt, daß Maria ohne Zuthun des Mannes empfangen, ihre Frucht in der angedeuteten Weiſe wunderbar geboren und auch ſpäter bis zu Ende ihres Lebens Jungfrau geblieben ſei: Als Jungfrau empfing ſie, als Jungfrau gebar ſie, Jungfrau blieb ſie [4]). Weiter: Durch die unverletzte Jungfrau wird die Frucht hervorgebracht, weil die jungfräuliche Scham bei dem Durchgange Chriſti nicht verletzt werden konnte [5]). Sollte der eine oder andere dieſer Sermones auch unächt ſein, ſie enthalten über jenen Gegenſtand wenigſtens den Gedanken Auguſtin's, der z. B. auch Civ. Dei XXII, 8, 22 ſagt: Jeſus durch die unverletzte Jungfrau-Mutter geboren. Mit Bezug auf das Citat bei Luk. 2, 23 giebt der h. Hieronymus die Eröffnung des Mutterleibes zu; aber nur in dem Sinne, daß derſelbe, ohne durch ehelichen Umgang geöffnet worden zu ſein, den Gottesſohn aus ſich hervorgehen ließ: denn bloß Chriſtus öffnete die verſchloſſenen Pforten des jungfräulichen Mutterleibes, welche jedoch in gleicher Weiſe geſchloſſen blieben [6]). In dieſem Sinne werden auch die Jovinianer angeklagt, die Jungfrauſchaft Maria's geleugnet zu haben: die Jungfräulichkeit der h. Maria zerſtören ſie, indem ſie ſagen, ſie ſei durch die Geburt (pariendo) verletzt worden [7]). Desgleichen meldet der h. Ambroſius mit der mailänder Synode (um 389),

1) Sermo 36 (Nov. Patr. Bibl. I, 77).
2) Sermo 42 (ibid. p. 85).
3) Sermo 82 (ibid. p. 161).
4) Sermo 117 (ibid. p. 247).
5) Sermo 168 (ibid. p. 378).
6) adv. Pelag. II, 4.
7) Vgl. die anonyme Schrift Praedest. haer. I, 82 (bei Migne 53, 615).

die Ketzer ſagten: als Jungfrau empfing ſie, aber ſie gebar nicht als ſolche, und antwortet allerdings nicht ſehr zutreffend: konnte ſie alſo als Jungfrau empfangen, aber als ſolche nicht gebären, da ſtets die Empfängniß vorausgeht, die Geburt folgt? (Ep. 42, 4). Dann beruft er ſich dafür auf das apoſtoliſche Symbolum, worin freilich auch nur geſagt iſt: empfangen vom h. Geiſte, geboren aus Maria der Jungfrau, auf Iſ. 7, 14 und Ezech. 44, 2 (u. 5 sq.). Unzweideutig erklärt er auch ep. 63, 33: der, da er aus dem Mutterſchoße Maria's geboren wurde, doch den Verſchluß der Scham und die unverletzten Siegel der Jungfrauſchaft bewahrte. Auch Maximus von Turin erklärt (serm. 53) die jungfräuliche Geburt Chriſti für noch wunderbarer als ſeine jungfräuliche Empfängniß. Gregor der Große vergleicht das Durchgehen des Auferſtandenen durch verſchloſſene Thüren mit ſeinem Hervorgehen aus dem verſchloſſenen Mutterleib [1]). Bei den griechiſchen Vätern finden wir dieſen Gedanken ebenſo allgemein verbreitet. Der h. Milus z. B. hebt denſelben ſtark hervor, und meint, durch jene Thatſache habe Gott die Geburt Chriſti recht wunderbar und unwiderſprechlich göttlich wollen erſcheinen laſſen [2]). Wie Gregor der Große äußert ſich Theodoret [3]). Amphilochius meint (or. 2, 3), trotz jener Thatſache bleibe das Citat bei Luk. 2, 23 doch richtig; denn obgleich Chriſtus eigentlich nicht den Mutterleib geöffnet habe, könne man dies doch ſagen, da Gott Alles offen ſei, und Chriſtus ungeachtet jenes Verſchluſſes doch hervorgekommen ſei. Durch die Empfänguiß, ſagt Cyrill von Alexandrien, löſte er nicht den Gürtel der Jungfräulichkeit, und zerriß ihn nicht durch die Geburt. Und: ohne Samen (ἀσπόρως) empfing ſie, ohne Verletzung (ἀφθόρως) gebar ſie [4]). Auch das Concil von Chalcedon adoptirte dieſen Gedanken [5]). Timotheus Aeluros ſchließt aus jener Thatſache auf die Gottheit Chriſti, indem er bemerkt, eine gewöhnliche Menſchennatur in Maria gebildet, hätte deren Jungfrauſchaft bei der Geburt verletzt [6]).

1) in Evang. lib. 2, hom. 26, 1.

2) Peristeria XI, 11.

3) Dial. II, p. 157 Migne.

4) De incarn. Di. c. 23 (Nov. Patr. Bibl. II, 62); in Luc. c. 2 (ibid. p. 133). Daſſelbe kurz in dem apokryphiſchen Martyr. Barthol. c. 4. — Adv. Nestor. 1, 5 ſagt Cyrill freilich, da Maria ein Menſch geweſen ſei, ſei auch die Geburt Chriſti auf menſchliche Weiſe (ἀνθρωπίνως) erfolgt.

5) Mansi Collect. Conc. VII, 461.

6) Nov. Patr. Bibl. II, 544.

Dagegen sprechen sich aber auch die Kirchenväter manchmal in entgegengesetztem Sinne aus. So heißt es z. B. in einer nach 660 entstandenen, pseudo-augustinischen Schrift, wenn auch Christus ohne Zuthun des Mannes empfangen worden sei, so sei er doch nicht gegen den Gang der Natur geboren worden, indem er von dem weiblichen Mutterleib die Substanz des Fleisches angenommen habe [1]). Zunächst ist hiermit wohl bloß gemeint, der Leib Christi sei wirklich vom Leibe Maria's genommen, nicht, wie die Gnostiker sich auszudrücken pflegten, durch ihn hindurchgegangen wie durch eine Röhre. Aber gerade zu dieser gnostischen Anschauung paßte doch jene Lehre von der Unverletztheit der h. Jungfrau in der Geburt sehr gut, weßhalb sie denn auch in den gnostischen Schriften sich allenthalben findet. Der Verfasser hatte also alle Veranlassung, wenn er dieselbe festhalten wollte, sich darüber auszusprechen, daß mit ihr noch keineswegs die gnostische Doctrin gegeben sei. Bestimmter Tertullian in polemischem Interesse gegen die Doketen (de carne Ch. c. 23): Jungfrau hinsichtlich des Mannes, nicht hinsichtlich der Geburt. Als Jungfrau empfing sie, bei der Geburt war sie Ehefrau. Dies ist der Mutterleib, um dessenwillen von den andern geschrieben steht: jedes Männliche, welches den Mutterleib öffnet, wird heilig dem Herrn genannt werden. Aehnlich sagt Ambrosius im Widerspruche mit seinen eigenen, oben angeführten Aeußerungen, unter Bezugnahme auf Luk. 2, 23: dieser also öffnete sich allein den Mutterleib .. Dieser ist es, der den Leib seiner Mutter öffnete, um unbefleckt daraus hervorzugehen [2]). Maximus von Turin: Wer ist sie, deren Mutterleib die Frucht öffnet, nicht der Gatte?.. An Maria also ist es ohne Zweifel geschehen, deren Leib nicht der Zerstörer der Jungfrauschaft öffnete, sondern die hervorgebrachte Frucht, die als Jungfrau gebar, als Jungfrau empfing [3]). Das virgo peperit an dieser Stelle hat offenbar nur die Bedeutung: sie gebar, ohne ehelichen Umgang gepflogen zu haben, und zeigt, wie wenig man die virginitas in partu bei den Vätern ohne Weiteres als Ausdruck für den in Rede stehenden Gedanken fassen darf. Uebrigens läßt auch die Aufeinanderfolge des peperit und concepit hier die beiden Ausdrücke bezüglich der Virginität als wesentlich identisch

1) De mirabil. s. script. 3, 2.

2) in Luc. II, 57.

3) Wahrscheinlich wenigstens gehört diese Aeußerung dem Maximus von Turin an. (Ep. c. 7 unter den Op. Hieron. XI, 85 Migne).

erſcheinen. Auch in einem fälſchlich Maximus zugeſchriebenen Briefe (ep. 2, 5) heißt es mit Bezug auf das mehrerwähnte Citat bei Luk. und faſt mit denſelben Worten wie oben, das omne masculinum, quod aperit vulvam enthalte eine Hinweiſung auf die einzigartige Geburt Chriſti, weil ja ſonſt der Mutterleib ſchon durch den ehelichen Umgang geöffnet werde: An Maria alſo geſchah es ohne Zweifel, deren Leib nicht der Zerſtörer der Jungfrauſchaft öffnete, ſondern die hervorgebrachte Frucht, die als Jungfrau gebar, als Jungfrau empfing, welche eher Mutter ward als Ehefrau; aus ihr ging jenes Männliche, welches wahrhaft heilig zu nennen war, hervor, und welches den Mutterleib gemäß der Verheißung als Frucht, nicht nach der Gewohnheit und der gewöhnlichen Natur bei der Empfängniß durch den Samen des Mannes öffnete. Wie ſeltſam einzelne lateiniſche Väter mit dem Citat bei Luk. die Lehre von der Unverletztheit Maria's während der Geburt zu vereinigen verſuchten, wurde bereits erwähnt. Man nahm das aperire vulvam für „den Mutterleib erſt öffnen bei der Geburt.“ Aehnlich manche Griechen. So ſagt Origenes (hom. 14 in Luc.): Nicht die Geburt des Kindes, ſondern der Beiſchlaf des Mannes öffnet den Mutterleib aller Frauen; der Leib der Mutter des Herrn wurde aber zu derſelben Zeit geöffnet, in welcher die Geburt erfolgte. Epiphanius (haer. 78, 19): Dieſer iſt es, der in Wahrheit den Leib ſeiner Mutter öffnete. Andere anders; z. B. Iſidor von Peluſium (ep. 1, 23). Er bezieht auch jene Worte ausſchließlich auf Chriſtus, weil ſonſt durch den Beiſchlaf der Mutterleib geöffnet werde, in dieſem Falle aber die Frucht ſelbſt dies gethan habe im Augenblicke der Geburt, um ihn dann wieder verſchloſſen zurückzulaſſen (*αὐτὸς συλληφθεὶς ἀσπόρως, προερχόμενος ἤνοιξε καὶ πάλιν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν*). Noch räthſelhafter heißt es in einer fälſchlich dem h. Athanaſius zugeſchriebenen Homilie, jenes Citat beziehe ſich in beſonderem Sinne auf Chriſtus, der Maria's Mutterleib geöffnet habe, ohne indeß die Siegel ihrer Jungfrauſchaft zu verletzen [1]). Ebenſo ohne Bezug auf jene Stelle Nilus (ep. 1, 270), Chriſtus habe bei der Geburt den Mutterleib Maria's geöffnet, ihn dann aber wieder verſchloſſen ohne Verletzung der Siegel ihrer Jungfrauſchaft. Aehnlich der h. Ephräm: Durch den h. Geiſt ſei bei der Geburt Chriſti der Mutterleib Maria's geöffnet worden, und nach-

1) Hom. in occurs. Di. n. 5.

her habe sich das Siegel ihrer Jungfrauschaft wie unerröffnet wieder hergestellt [1]).

Die schmerzlose Geburt im Stalle zu Bethlehem wird mehrfach bezeugt. So in einem alten, aber Gregor von Nazianz fälschlich zugeschriebenen Gedichte [2]), in einer dem h. Epiphanius auch wohl nicht angehörenden Rede [3]). Gregor von Nyssa sucht diesen Gedanken theologisch und biblisch zu begründen. Wie Eva, sagt er, in Schmerzen gebären sollte zur Strafe, so sollte Maria, das Leben wieder herstellend, sich freuen bei der Geburt, weshalb auch der Engel sie angeredet habe: χαῖρε κεχαριτωμένη [4]). Aus dem Berichte des Evangelisten aber, daß Maria ihr Kind selbst in Windeln gewickelt habe, folgern Hieronymus, Pseudo-Athanasius u. A. die außergewöhnliche, schmerzlose und jungfräuliche Geburt [5]). Die jungfräuliche Empfängniß und schmerzlose Geburt bringt auch Theodoret in Wechselbeziehung zu einander, indem er sagt, der Engel habe Maria die samenlose und schmerzlose Geburt vorausverkündet [6]). Aehnlich stellt Procopius von Gaza den über Maria gesprochenen Segen auch hinsichtlich des Gebärens dem Fluche gegenüber, der über Eva erging. Beide waren jungfräulich (in Gen. 3, 16), aber jene sündigte und ererbte die Schmerzen auf ihr Geschlecht, diese überlieferte die aus Gott empfangene Freude (χαρὰν ἐκ θεοῦ) und löste den Fluch. Ihre schmerzlose Geburt hob auf die in Seufzer und Leid geschehende. Die schmerzlose Geburt behaupten weiter noch Ephräm, Primasius, Nestorius und viele Andere [7]). Diese theologische Anschauung war erklärlicher Weise die Mutter sonderbarer Legenden, indem man nun die Geburt Christi sich durchaus wunderbar und gänzlich von der natürlichen Ordnung der Dinge abweichend vorstellte. Darum sagt der h. Johannes von Damaskus, schmerzlos habe Maria geboren, weil sie auch ohne Wollust empfangen; durch das Ohr habe sie empfangen und ohne Verletzung des Siegels ihrer

1) adv. haer. II, 266 ed. Rom.

2) Christus patiens v. 986:
ὡς ἀσπόρως ἔτικτον ὠδίνων ἄτερ
στέρρας τ' ἔφυγον ἐν τόκοις ἀλγηδόνας.

3) in B. M. V.: ἀπόνως ἔτεκον, οὐχ ὡς πᾶσα γυνή.

4) Sermo de descript. Deip. n. 8.

5) adv. Helv. n. 8. — Hom. 13. in Cant.

6) Quaest. 42 in Deuteron.

7) Ephr. adv. haer. II, 264. — Primas. in Apoc. c. 12. — Nest. tract. c. haer. Pelag. I, 9.

Jungfrauſchaft aus dem Mutterleib geboren, nicht an der Seite heraus, wie einige fabelten [1]). In den apokryphiſchen Kindheitsevangelien wird daſſelbe (allerdings legendariſch) bezeugt. Der Bericht des Evangeliſten Lukas, Maria habe ihr Kind ſelbſt in Windeln gewickelt, iſt nämlich dort weiter ausgeſponnen zu der Sage, Joſeph ſei hingeeilt, da die Geburt bevorſtand, um Hebammen zu holen, bei ſeiner Rückkehr habe er die Geburt aber bereits ohne Hülfe als glücklich von Statten gegangen und Maria ganz geſund und ungeſchwächt vorgefunden [2]).

Bekanntlich haben ſchon im vierten Jahrhundert Jovinian und Helvidius die beſtändige Jungfrauſchaft Maria's geleugnet. Ihr Bekämpfer, der h. Hieronymus, lehrte mit den übrigen Vätern ausdrücklich, Maria habe nicht allein ihren Erſtgeborenen jungfräulich empfangen, ſondern auch bis zum Ende ihres Lebens ſei ſie jungfräulich geblieben. Zum Beweiſe hierfür beriefen ſie ſich namentlich auf die Worte, welche Maria an den Engel richtete, um die Unmöglichkeit einer Empfängniß ihrerſeits darzuthun (Luk. 1, 34): ſie habe nicht ſagen können: wie wird das geſchehen, da ich keinen Mann erkenne? wenn ſie überhaupt vorgehabt habe, wenn auch erſt in ferner Zukunft, ehelich zu leben. Dann auf Joh. 19, 26, wo Jeſus am Kreuze ſeine Mutter nicht etwa ihren andern Söhnen, ſondern ſeinem Lieblingsjünger Johannes anvertraut [3]). Dagegen erklärten ſie das von ihren Gegnern hervorgehobene ἕως οὗ bei Matth. 1, 25: Und Joſeph erkannte ſie nicht, bis ſie ihren Erſtgeborenen gebar, gemeiniglich ſo, daß nur die Zeit bis zur Geburt Jeſu als hier bedeutungsvoll erwähnt, über die ſpätere Zeit aber nichts ausgeſprochen ſei. Andere nahmen das γινώσκειν in einem anderen Sinne: er erkannte ſie nicht als Gottesmutter, wußte nicht, daß ſie den Meſſias gebären ſollte u. ſ. w. [4]). Das πρωτότοκος von Chriſtus gebraucht fand man entweder dadurch gerechtfertigt, daß der Erſtgeborene bei den Juden als der Bevorzugte und Gott-

1) De fid. orth. IV, 14.

2) Vgl. z. B. Protev. Jac. cap. 18 sq.

3) So z. B. Hilar. tract. 1. (Nov. Patr. Bibl. I, 483); in Matth. c. 1. Seltſam ſagt der Papſt Siricius (ep. 9, 4), der Umſtand, daß Johannes Maria zu ſich genommen, beweiſe, daß ſie mit Joſeph nicht ein gewöhnliches Eheleben geführt habe, weil jenes ja ſonſt eine Eheſcheidung geweſen wäre.

4) So z. B. der pelagianiſche Verf. des dem Rufin zugeſchriebenen Buches de n. 43.

geweihte galt, gleich viel ob Brüder nachfolgten oder nicht[1]), oder dadurch, daß Christus der „Erstgeborene unter vielen Brüdern war" (Röm. 8, 29). Die neutestamentlichen Stellen von den Brüdern und Schwestern Jesu endlich faßten die Lateiner fast allgemein so, daß sie unter ἀδελφοί Vettern verstanden[2]). Die Griechen hingegen hielten mit den apokryphischen Evangelien vielfach die Brüder des Herrn für Stiefbrüder, welche Joseph in einer früheren Ehe gezeugt habe.

So meldet schon Origenes, Manche hielten die Brüder Jesu, um Maria's Aeiparthenie aufrecht zu halten, für Stiefbrüder[3]). Diese Ansicht theilen auch Gregor von Nyssa, Pseudo-Chrysostomus, Theodotus von Ancyra, Anastasius vom Sinai und viele Andere[4]). Dasselbe geschieht vom h. Epiphanius (haer. 28, 7. 29, 3 sq. 42, 11. 66, 19), der haer. 51, 10 sogar berichtet, als 80jähriger Greis habe Joseph die h. Jungfrau geehelicht, nachdem er in früherer Ehe sechs Kinder gezeugt, und haer. 78, 7 sq. noch ausführlicher meldet, nach den Evangelien habe Joseph vier Söhne und zwei Töchter gehabt, der älteste, den er wohl als vierzigjähriger Mann gezeugt, sei Jakobus gewesen, diesem seien dann Jose, Simeon, Judas, Maria, Salome gefolgt; vier Jahre nach der Rückkehr aus Aegypten sei Joseph gestorben (n. 10). Dasselbe wiederholt er Ancorat. n. 60, nur nennt er hier die beiden Töchter Anna und Salome. Etwas verändert findet sich diese Ueberlieferung bei dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem: Salome, die Mutter des Evangelisten Johannes, ist eine Tochter Josephs, Schwester der vier Brüder Jesu und der Maria und Anna. Anderswo nennt er ihre Schwestern Esther und Thamar und die erste Frau Josephs wieder Salome[5]). Unter den Lateinern haben Hilarius (zu Matth.

1) Nur so ist auch die Verbindung von πρωτότοκος und μονογενής erklärlich, wie Psalt. Salom. 18, 4: ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ.

2) Vgl. z. B. Chrysol. serm. 48 sq. Max. Taur. serm. 54 sagt, Joseph sei iuvenis und innocens gewesen, da er Maria ehelichte.

3) in Matth. tom. XI, 17. Schon die Ebioniten kannten eine Escham als Frau, Esther und Thamar als Töchter Josephs.

4) Greg. orat. 2, p. 648 Migne. — Ps.-Chrys. VIII, 637 Migne nennt allerdings in mancher Hinsicht irrig die Mutter Jesu Stiefmutter des ältern Jakobus, des Bruders des Herrn, und eine andere Maria Mutter des jüngern Jak. und des Joses. — Theodot. hom. IV, 13. — Anast. quaest. 153. — Petrus Sicul. adv. Manich. et Paulic. II, 11 (Nov. Patr. Bibl. IV, 75).

5) Migne gr. 87, 3364. 3372.

1, 4), der Ambrosiaster (zu Gal. 1, 9), Gregor von Tours (Hist. Franc. 1, 21) sich diese Meinung angeeignet, während andererseits auch Griechen die Brüder Jesu für Vettern hielten[1]). Wie immer man aber auch die schwierigen Stellen über die Brüder Jesu deuten mochte, so viel stand stets bei allen orthodoxen Lehrern fest, daß sie keine leiblichen, mit Joseph gezeugten Söhne Maria's gewesen seien. Kühn, aber richtig urtheilt übrigens über die dogmatische Bedeutung dieser Frage Pseudo-Basilius, wenn er sagt, die Annahme, daß nach der Geburt Christi Maria mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen, thue an und für sich dem Glauben keinen Abbruch, indem ihre Jungfrauschaft nur bis dahin für das Geheimniß der Menschwerdung unerläßlich gewesen sei, was sich aber später zugetragen, unsern Glauben nicht unmittelbar berühre. Doch konnten die Christus Liebenden (*φιλόχριστοι*) jene Behauptung nicht ertragen, darum nehme auch er die Aeiparthenie an und deute das ἕως οὗ und *πρωτότοκος* in der gewöhnlichen Weise[2]).

Ueber die späteren Schicksale und den Tod Maria's enthält das Neue Testament bekanntlich nichts. Darum sagt der Verfasser eines pseudo-augustinischen Sermo: Auf welche Weise Maria heimging, berichtet keine katholische Geschichte; die Apokryphen aber weist sie nicht allein zurück, sondern ignorirt sie sogar. Es gibt nämlich solche ohne Namen des Verfassers, welche die Himmelfahrt Maria's behandeln, die um der Wahrheit willen nicht einmal gelesen werden dürfen. Es ist aber auch nicht der Mühe werth, daß Jemand um den Verbleib ihres Leibes sich interessire, da doch Niemand zweifelt, daß sie selbst in den Himmel erhoben mit Christus herrsche. Unter den Lateinern findet sich auch Niemand, der über ihren Tod etwas Bestimmtes berichtete. Doch was rede ich darüber, da auch Johannes, der sie zu sich nahm, nichts darüber überlieferte; denn keiner hätte zuverlässiger etwas darüber melden können, wenn Gott es offenbar zu machen beabsichtigt hätte. Es erübrigt also, daß der Mensch nicht lügenhafter Weise dasjenige als bekannt fingire, was Gott geheim halten wollte. Die wahre Meinung aber über ihre Himmelfahrt ist, daß sie, sei es nun mit oder ohne den Körper, wie der Apostel sagt, aufgenommen über den Engeln thront[3]). Ebenso erklärt

1) z. B. Euseb. H. E. III, 11. 33. Theodor. in Gal. 2, 8. Nach einer Randbemerkung in einem cod. Bodlejensis auch Papias (vgl. Grabe Spicil. Patr. II, 34).

2) Hom. in s. Christi generat. n. 5.

3) Serm. 208 (Op. Aug. V, 2129 Migne).

der pseudo-hieronymianische Sermo de assumpt. B. M. V., daß über den Hingang der h. Jungfrau die verschiedensten Ansichten herrschten, und Niemand etwas Sicheres darüber sagen könne. Auf das Schweigen der h. Schrift beruft sich auch der h. Epiphanius ungeachtet seiner großen Vorliebe für Legenden: In der Schrift steht nichts davon, ob sie starb oder nicht, beerdigt wurde oder nicht. Johannes reiste nach Asien, aber die Schrift sagt nicht, daß er Maria mitnahm, sondern sie schweigt einfach wegen des übergroßen Wunders, damit Niemand die Gedanken der Menschen verwirre. Ich wage nämlich nicht zu reden, sondern beobachte nach reiflicher Ueberlegung Stillschweigen. Vielleicht, meint er, deute Luk. 2, 35, wo Simeon von dem Schwerte spricht, an, daß sie gestorben sei. Vielleicht aber habe Apok. 12, 13 ff., wo das Weib vor dem Drachen in die Wüste flieht, sich an ihr erfüllt. Aber ich will, fährt er fort, darüber durchaus nichts bestimmen, und ich sage nicht, sie sei unsterblich geblieben, und behaupte auch nicht, sie sei gestorben. Die Schrift ließ uns darüber im Ungewissen, damit Niemand Fleischliches (*σαρκικὰ πράγματα*) zu ihr in Beziehung brächte. Sei es, daß Maria starb und begraben wurde, heißt es dann wieder bei ihm, so ist ihr Hingang in Ehren und ihr Ende in Heiligkeit, sei es, daß sie nach Luk. 2, 35 getödtet wurde, so ist ihr Ruhm unter den Martyrern, und gepriesen ihr h. Leib für den Fall, daß sie blieb. Bei Gott ist Alles möglich, ihr Ende kennt Niemand. Maria's Leib war heilig, bemerkt er anderswo, aber nicht göttlich. Weib, so redete der Herr sie an, um den zukünftigen Irrthum zu beseitigen, als ob sie übermenschlich wäre [1]). Die erst in den spätern apokryphischen Schriften über die Himmelfahrt Maria's und bei Dionysius dem (vermeintlichen) Areopagiten vorkommende Nachricht, daß die Apostel aus allen Weltgegenden wunderbar zusammengeführt worden seien, um der Himmelfahrt, resp. dem Tode der Gottesmutter beizuwohnen, berührt unsern Gegenstand nicht, weil dieser ganze Sagenkreis im N. T. nicht den geringsten Anhaltspunkt findet [2]). Nur einen Excurs des

1) Haer. 78, 11. 24. 79, 4. Die legendarische Angabe, die in Luk. 2, 35 ihre Quelle hatte, daß Maria durch das Schwert umgekommen sei, findet sich auch sonst im Alterthum. Der Patriarch Nicephorus Antirrh. Iconocl. c. 28 (Spic. Solesm. IV, 365) klagt, daß man in eine Schrift des h. Epiphanius die Worte eingeschoben habe: *ὅτι ἡ ἅγια Θεοτόκος διὰ ῥομφαίας ἀνῄρηται κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἱερέως Συμεών.*

2) Vgl. Tischendorf Apoc. apocr. Lipsiae 1866 über die apokryphischen Schriften über die Himmelfahrt Maria's. Dann unter den Vätern

Johannes von Damaskus wollen wir hier erwähnen, weil derselbe den Versuch einer wenigstens indirecten biblischen Beweisführung enthält. Maria's Hingang, führt er aus, kann man eigentlich nicht Tod nennen. Denn die Allen das Leben hervorsprießen ließ, wie kann sie dem Tode unterworfen sein? Aber sie unterwirft sich freiwillig gleich ihrem Sohne der Sentenz, die über Adam erging. Ihre Seele kam nicht in die Unterwelt, sondern stieg zum Throne Gottes auf. Denn wie kann sie, die schmerzlos gebar, im Hades sein? Wie kann ihr Leib verwesen? Der Tod fürchtete sich vor ihr, nachdem er an ihrem Sohne seine Erfahrungen gemacht. Wie die Geburt ihres Sohnes, so war auch ihr Tod schmerzlos; sie, in welcher der Stachel des Todes getödtet war, war der Anfang des Lebens [1]).

4. Die so durch den Täufer mittelbar, durch Maria unmittelbar vorbereitete Erlösung ward durch Christus vollzogen. Sein Werk wird von den Vätern, theils im Anschluß an seine eigenen Aeußerungen in den Evangelien, theils im Anschluß an die Darstellung der Apostel in den neutestamentlichen Briefen, geschildert als die Erlösung von der auf dem Menschengeschlechte lastenden Sünde Adams und der ganzen Summe von Sündhaftigkeit und Elend, welche aus ihr hervorgegangen war. Der kürzeste Ausdruck hiefür ist bei den Vätern gewöhnlich der, daß der zweite Adam, Christus, das wieder hergestellt, was der erste durch die Sünde für sich und seine Nachkommen verloren habe. Einige Aeußerungen dieses Inhaltes sind schon früher zur Sprache gekommen. So bestimmt aber setzte man die Erlösung durch Christus zum Falle Adams und dessen Folgen in Beziehung, daß z. B. Gregor der Große unter Berufung auf die paulinischen Briefe aus der Erlösung das Dasein der Erbsünde beweist. Wenn wir nämlich, schreibt er ep. 6, 14, nicht durch Adam der Seele nach starben, so sind wir umsonst erlöst worden. Besonders beliebt war dabei eine geistreiche Combination des Schöpfungsactes mit dem Anhauchen der Jünger Seitens des Auferstandenen. Wie der Schöpfer dem Adam den Odem des Lebens einhauchte und ihm damit das πνεῦμα, d. i. das übernatürliche Prinzip des Gnadenlebens verlieh, so, führten die Väter aus, hat Christus, nach Befie-

Dionys. Areop. De div. nom. III, 2. Gregor. Turon. Mirac. I, 4. Ioan. Damasc. in dormit. B. M. V. hom. I, 9 sqq., unter den ältern Liturgien Missale Gothic. (Migne 72, 244 sq.), Sacrament. Gregor. (Migne op. Greg. IV, 133).

1) in dormit. B. M. V. hom. 2, 2 sq. Dann folgt n. 4 sqq. die am meisten legendarische Beschreibung ihres Hinganges, die uns bekannt geworden ist.

gung des Todes und der Sünde, durch den Odem des neuen Lebens dem Menschen, der in Adam den h. Geist verloren hatte, ihn wiedertheilt, da er die Jünger anhauchte mit den Worten: Empfanget den h. Geist (Joh. 20, 22)[1]. Das Erlösungswerk bestand hiernach gemäß der Lehre der Väter nicht in einem äußeren Strafact der göttlichen Gerechtigkeit, der sich an Christus vollzog, und um dessentwillen den sündigen Menschen ihr sündhafter Zustand nicht angerechnet werden sollte, sondern, nachdem durch den Tod Christi die Sünde getilgt war, wurde in seiner Auferstehung das neue Leben wieder hergestellt, welches er vermittelst eines zweiten, schöpferischen Hauches den Menschen verlieh. Auf diese Weise wurde die Erlösung zu einer Neuschaffung unseres Geschlechtes, zu einer Herstellung des paradiesischen Lebens. So führten die Väter den paulinischen Gedanken aus, der am kürzesten ausgedrückt ist Röm. 4, 25: Christus ist überliefert worden um unserer Sünden willen, und auferstanden um unserer Rechtfertigung willen, und Röm. 6, 11: So denket auch ihr, daß ihr todt seid der Sünde gegenüber, aber lebet für Gott in Christus Jesus.

An zahlreichen neutestamentlichen Stellen ist es ferner klar ausgesprochen, daß der erlöste Mensch Gott, Christus, den h. Geist in sich aufgenommen habe, ihn in sich trage. Dieser Gedanke nun, daß die höchste Frucht der Erlösung in dieser Vereinigung des Menschen mit Gott bestehe, in dieser Theilnahme am göttlichen Leben, ward von den Vätern in den mannichfachsten Wendungen und Formen ausgeführt. Mit Bezug auf die von Christus citirte Stelle: Götter seid ihr (Joh. 10, 34) sagt schon Clemens von Alexandrien: durch das Vertrauen auf Gott könne der Erleuchtete (γνωστικός) schon Gott werden[2]. Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit auch du lernest, wie der Mensch Gott werde[3]. Diesen Einen Satz kann man als die Quelle der gesammten Mystik bezeichnen. Darum ist denn auch bei dem Begründer der christlichen Mystik, dem falschen Dionysius vom Areopag, die Vergöttlichung (θέωσις) des Menschen durch Christus der immer sich wiederholende Grundgedanke. Nach ihm sind Contemplation, Empfang der h. Eucharistie u. s. w. die Symbole dessen, was den Engeln im Himmel zu Theil wird, es ist

1) Vgl. z. B. Cyr. Alex. Thesaur. de Trin. assert. 13. Theodor. in Nah. 2, 1. Procop. in Gen. 1, 27. in Deut. 31, 10. Hesych. in Ps. 52, 8.

2) Strom. IV, 23, 151.

3) Protrept. I, 8.

unſere entſprechende Vergöttlichung (ἀνάλογος θείωσις) [1]). Dieſe θείωσις beſchreibt er anderswo als eine innerliche, in der Seele von Gott unmittelbar bewirkte Erleuchtung. Der Zweck der kirchlichen Hierarchie iſt ihm die Bewirkung unſerer Verähnlichung mit Gott; dazu gehört aber vorab die göttliche Geburt (θεία γέννησις), die Gott ſelbſt in uns vollziehen muß. Die Salbung mit Oel bei der Taufe, mit der wir beſiegelt werden, vollendet die Gottesgeburt (θεογενεσία) und vereinigt den Getauften mit dem göttlichen Geiſte (θεαρχικὸν πνεῦμα). Jeder ſieht, wie hier neuteſtamentliche Lehren verwendet ſind, namentlich Joh. 1, 9: der Logos erleuchtet jeden Menſchen, der in die Welt kommt, v. 12 f.: er gab die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen die aus Gott geboren ſind, Röm. 8, 26: der h. Geiſt betet im Menſchen mit unausſprechlichen Seufzern, 1 Kor. 6, 17: wer dem Herrn anhängt, iſt ein Geiſt (mit ihm), 14, 25: Gott iſt in euch, 2 Kor. 1, 22: Gott hat uns beſiegelt und das Unterpfand des h. Geiſtes in unſer Herz gegeben, 2 Kor. 3, 18: indem wir die Herrlichkeit des Herrn ſchauen, werden wir nach demſelben Bilde umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, 13, 5: Chriſtus iſt in euch, Eph. 1, 13: als ihr gläubig wurdet, wurdet ihr beſiegelt mit dem h. Geiſt, Hebr. 6, 4: es iſt unmöglich, daß die, ſo einmal erleuchtet worden, das himmliſche Geſchenk gekoſtet und am h. Geiſte Theil genommen haben u. ſ. w., 2 Petr. 1, 4: ihr ſollet Theil haben an der göttlichen Natur, 1 Joh. 2, 20. 27: die vom h. Geiſt geſalbt ſind, 2, 5 ſie ſind in Gott, Apok. 3, 21: dem Sieger werde ich verleihen, mit mir zu ſitzen auf meinem Throne, wie auch ich geſiegt habe und ſitze mit meinem Vater auf deſſen Thron, u. ſ. w. u. ſ. w. Mit dem Areopagiten iſt es vorzüglich Cyrill von Alexandrien, der wie überhaupt in ſeinen Schriften, ſo beſonders in dem ausführlichen Commentar zu dem Johannes-Evangelium dieſe myſtiſchen Gedanken des N. T. verwerthet. Unter Zugrundelegung von 1 Joh. 3, 24 ſagt er, das Bild des Schöpfers bewahrten wir am vollkommenſten in uns, wenn wir vermittelſt des uns innewohnenden h. Geiſtes uns umgeſtalteten; denn durch die Beobachtung der Gebote erlangten wir nach dem Apoſtel die Gemeinſchaft mit dem h. Geiſt, durch dieſe aber die Ebenbildlichkeit mit Gott. Unſere Vereinigung mit Gott, lehrt er, beſteht nicht allein in Willensaffecten, ſondern wird nach 1 Kor. 10, 17: wir Viele ſind Ein Brod, Ein Leib, weil wir alle an Einem Brode Theil haben,

1) De coel. hier. I, 3.

2) De eccl. hier. I, 4. II, 1. 2, 8. IV, 10 sq.

und Eph. 3, 6: die Heiden haben Theil am Erbe und am Leibe (*συγκληρόνομα καὶ σύσσωμα*), auch durch die h. Eucharistie vermittelt. Wir sind alle eins in Christus und im h. Geist, dem Leibe wie dem Geiste nach [1]). Christus, sagt er zu Joh. 7, 39, ertheilte uns den durch die Sünde Adams genommenen h. Geist wieder, stellte dadurch das göttliche Ebenbild (*χαρακτήρ*) wieder in uns her und gestaltete uns um nach seinem eigenen Bilde. In den Propheten war nur die Erleuchtung des h. Geistes, durch die sie das Zukünftige und Verborgene schauten, in den Christen wohnt der h. Geist selbst (*κατοικεῖν καὶ ἐναυλίζεσθαι*). Daher heißen wir Tempel Gottes, während kein Prophet so genannt wird. Auch erklärt sich so nur Matth. 11, 11: der Kleinste im Himmelreich ist größer als Johannes der Täufer. Das Reich der Himmel ist nämlich nach Lnk. 17, 21: das Reich Gottes ist in euch, die Verleihung des h. Geistes; und der Kleinste im Himmelreich ist der Neugetaufte, der noch keine Verdienste aufzuweisen hat. Der Wiedergeborene ist der göttlichen Natur theilhaft, in sich wohnhaft habend den h. Geist, und Tempel Gottes genannt. Mit 7, 39 lehrt also der Evangelist Johannes das vollständige Einwohnen des h. Geistes in den Menschen (*τὴν ὁλοσχερῆ καὶ ὁλόκληρον κατοίκησιν ἐν ἀνθρώποις τοῦ ἁγίου Πνεύματος*). Paulus, bemerkt er zu Joh. 14, 11, wie jeder Heilige überhaupt, hat Christus in seinen Gedanken wohnen (*ταῖς ἑαυτῶν διανοίαις ἐνοικισθέντα*) durch den h. Geist; aber nicht als ob der Mensch mit Gott Eine Substanz wäre, die Gnade kann er auch wieder verlieren. Und zu Joh. 14, 16: Wir nehmen Theil an der göttlichen Natur nach der h. Schrift, wenn wir den h. Geist empfangen, er geht also in uns ein aus der göttlichen Natur selbst, indem er so zu sagen wie eine Eigenschaft der Gottheit in uns ist und in den Heiligen wohnt (*ἐξ αὐτῆς τῆς θείας φύσεως — ἵν' οὕτως εἴπω ποιότης ὥσπερ τις τῆς θεότητος ἐν ἡμῖν γινόμενον καὶ ἐν τοῖς ἁγίοις κατοικοῦν*). Zu Joh. 14, 20: Er hauchte dem Adam ein den Odem des Lebens, d. i. den Geist seines Sohnes. Dadurch wurde er gestaltet nach der Schönheit des Urbildes, nach dem Bilde des Schöpfers, zu jeder Tugendart gestärkt durch die Macht des in ihm wohnenden Geistes. Nach dem Sündenfall, bei der Wiederherstellung in den früheren Zustand, mußte der Mensch die alte Gnade wiedererlangen und Theil nehmen an dem Alles zum Sein zusammenhal-

1) De Trin. dial. I, p. 697 Migne.

tenden Gotte (*μετέχειν τοῦ τὰ πάντα πρὸς τὸ εἶναι συνέχοντος θεοῦ*), der lebendig macht durch den Sohn im Geiſt. Menſchgeworden vereinigte der Sohn uns mit ſich und dadurch mit dem Vater. Auch iſt er in uns, wir ſind ſeiner theilhaft und haben ihn in uns durch den Geiſt. Er trug unſere Natur und bildete ſie um nach ſeinem Leben. Wir ſind nun theilhaft der göttlichen Natur und tragen auch den Vater in uns durch den Sohn. Chriſtus iſt in uns durch den Geiſt, das von Natur Vergängliche in Unvergängliches verwandelnd. Zu Joh. 15, 1: Nicht allein geiſtig ſind wir mit Chriſtus verbunden, ſondern auch körperlich durch die h. Euchariſtie, wie der Apoſtel 1. Kor. 6, 15. Eph. 3, 6 lehrt (vgl. zu Joh. 17, 3). Wie Wachs mit Wachs verſchmilzt, ſo wir mit Chriſtus in der Euchariſtie. Das Vergängliche konnte nämlich nicht anders lebendig gemacht werden, als durch Einigung mit dem Leibe des Lebens. Zu Joh. 17, 20: Nach Eph. 3, 6 werden wir durch die h. Euchariſtie mit Chriſtus und unter einander Ein Leib (*σύσσωμοι*). Ihn durch die Euchariſtie in uns aufnehmend ſchulden wir unſere Glieder mehr ihm als uns. Denn der Sohn kömmt in uns leiblich als Menſch, indem er ſich mit uns vermiſcht und vereinigt durch die Euchariſtie, geiſtig hinwiederum als Gott, indem er durch die Wirkſamkeit und Gnade ſeines eigenen Geiſtes den Geiſt in uns neuſchafft zur Neuheit des Lebens, und uns zu Theilnehmern ſeiner göttlichen Natur macht. Die der Vergänglichkeit unterworfene Natur konnte nicht anders zur Unvergänglichkeit gelangen, als daß die höhere zu ihr hinabſtieg und ſie durch Vereinigung und Vermiſchung mit ſich zu ihrem eigenen Zuſtande (*πρὸς τὸν ἴδιον ἀγαθόν*) erhob. Um aber Cyrill ſelbſt vor dem Verdachte eines myſtiſchen Pantheismus zu bewahren, fügen wir noch eine Stelle bei, an welcher er ſagt, Chriſtus habe durch ſeine Menſchwerdung ſeine göttliche Natur nicht eingebüßt, — wir würden durch die Benennung als „Götter“ nicht über unſere Natur (*ὑπὲρ φύσιν*) erhoben [1]). Wie Cyrill ſprechen ſich auch viele andere Väter aus. Z. B. Gregor von Nyſſa mit Bezug auf Apg. 5, 3: der h. Geiſt war in Petrus, und bei Ananias war (*παρῆν*) der Teufel. Mögen auch wir die Wahrheit erkennen und an der Gottheit Theil haben (*μέτοχοι τῆς θεότητος*) [2]). Anaſtaſius vom Sinai (quaest. 2): der Menſch wird vergöttlicht (*θεωθείς*) durch das Innewohnen Gottes und betet den

1) De Trinit. dial. IV, p. 888 Migne.
2) De deit. fil. et Spir. s. p. 576 Migne.

Gott an, der in ihm ist. Die würdig Communicirenden nennt derselbe Vater Gesalbte und Götter durch die Vergöttlichung (θέωσις), einverleibt und gleichgestaltet mit der Herrlichkeit des Bildes Gottes. Und mit Bezug auf Joh. 6, 48 ff. führt er aus, nur die Würdigen genössen in der h. Eucharistie wahrhaft das aus dem Himmel herabgestiegene Brod, d. i. die Einwohnung und Erleuchtung des allerheiligsten Vaters, die Gottheit Christi, da sie göttlicher und himmlischer Gesinnung seien [1]). Gleichfalls Procopius von Gaza (in Cant. 8, 6): die Seinigen läßt er an der Gottheit participiren, alles Eigene in ihnen verbrennend. Und wieder mit Bezug auf die h. Eucharistie (in Prov. 9, 5): Esset als geistiges Brod meinen Leib, der euch nährt (τὸ κατ' ἀρετὴν δίκην ἄρτου τρέφον ὑμᾶς σῶμά μου), und trinket als geistigen Wein mein euch erfreuendes und zur Vergöttlichung führendes Blut (τὸ κατὰ γνῶσιν δίκην οἴνου εὐφραῖνον ὑμᾶς καὶ πρὸς θέωσιν ἐξιστῶν αἷμά μου), welches ich wunderbar mit meiner Gottheit mischte um eures Heiles willen. Näher erklärt er sich (in Gen. 1, 27): Adam empfing gleich mit der Seele den h. Geist, ohne den er nicht das Ebenbild Gottes gewesen wäre. Dieses Anhauchen, diese Uebergabe aus dem Wesen des Anhauchenden (μετάδοσις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἐμπνέοντος) war doch keine Theilung (ἀποτομή) oder Zeugung (γέννησις) des göttlichen Wesens. Ohne sich zu theilen (διαιρεῖσθαι) oder aus sich herauszutreten (προβάλλειν), theilte Gott nur eine Eigenschaft (ποίοτης) mit, dieses aber ist die Heiligkeit (ἁγιασμός), welche auch Christus durch das Anhauchen den Aposteln verlieh. Wie wir durch den Strahl mit der Sonne verbunden werden, obgleich wir ihr so ferne stehen, so hat auch Gott den Menschen an sich gezogen, indem er gleichsam einen Strahl seiner unbefleckten Natur aussandte in das Antlitz Adams, auf daß er sich mit dem Ewigen vereinigen könnte, indem Gott fern gedacht wird und nahe wegen seiner großen Liebe zu den Menschen. Nach der Auferstehung, sagt er zu Gen. 30, 32 und Exod. 20, 8, versiegelte Christus seine Apostel mit dem h. Geist durch das Anhauchen, damit er fortan in ihnen wohnte. Wir begnügen uns damit, noch einige Stellen aus Maximus Confessor, einem der tiefsinnigsten griechischen Mystiker, anzuführen, zu dessen Lieblingsgedanken eben die θέωσις gehört. Der Geist, sagt er quaest. ad Thalass. n. 6, erzeugt keine Gesinnung wider Willen, sondern formt die willige um zur Vergöttlichung; qu. 9. 22 bezeichnet er die jenseitige Ver-

1) in Hexaem. lib. 12.

klärung als die wahre und vollendete Vergöttlichung. Nach 2 Petr. 1, 4, schreibt er ep. 24, sind wir geschaffen, um der göttlichen Natur und Ewigkeit theilhaft und ihm ähnlich zu werden in der Vergöttlichung aus Gnade (*κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν*), um deretwillen Alles existirt, erhalten wird, und das Nichtexistirende entsteht. Das Feuer beim Weltbrande soll die Schöpfung reinigen wegen der Ankunft des Reinen. Die Gerechten werden sich dann Gott nähern und Götter werden, indem sie von Gott das Gottsein empfangen (*ἐκ θεοῦ τὸ θεοὶ εἶναι λαβόντες*). Durch die tiefere religiöse Erkenntniß, heißt es ep. 36, wird das Herz erwärmt zur vergöttlichenden Ekstase (*πρὸς ἔκστασιν θεοποιόν*). Ausführlich aber sagt er Mystag. c. 21: durch die Communion wird die mystische Vereinigung mit Gott vollzogen; auf die göttliche Herrlichkeit hinschauend wird man erst gereinigt, den Engeln gleich, darauf erfolgt die Communion, welche nach Gnade den würdig Empfangenden der Quelle des Guten ähnlich macht (*τῷ κατ' αἰτίαν ἀγαθῷ*), soweit der Mensch dazu fähig ist, so daß solche sein und genannt werden können Götter durch gnädige Adoption (*θέσει κατὰ τὴν χάριν θεούς*), weil die ganze Gottheit sie ganz erfüllt und Gott nichts an ihnen von seiner Ankunft (*παρουσία*) leer läßt. Nichts ist (c. 24) zur Gerechtigkeit so leicht, und so förderlich zur Vergöttlichung (um so zu sagen) und zur Annäherung an Gott, als Barmherzigkeit. Wenn die Schrift (Matth. 25, 14) den schon für Gott erklärt, der Gutes empfängt, um wie viel mehr wird sie den Wohlthäter bezeichnen als einen, der nach Gnade und Theilnahme (*κατὰ χάριν καὶ μέθεξιν*) Gott ist. Um alles Mißverständniß zu verhüten, erklärt er aber schließlich (Ambig. lib. p. 1237 Migne), die *θέωσις* sei nur Gnade, nicht Natur; wäre sie letzteres, so würde der Mensch im eigentlichen Sinne des Wortes Gott sein und so genannt werden.

Die beiden Gedanken von der Mittheilung der göttlichen Natur an den ersten Menschen bei der Schöpfung [1]) und der Wiederherstellung dieses durch die Sünde verlorenen Gutes durch Christus führten zu dem Begriffe der Neuschaffung, wie wir ihn bei Didymus, Theodoret [2]) und vielen Andern finden. Am klarsten sagt Gregor von Nyssa, der aus Ps. 33, 9. Joh. 14, 23 schließt, daß man Gott in

1) Dichterisch ist dies in einem Gregor von Nazianz zugeschriebenen Carmen ausgedrückt (Carm. lib. 1, sect. 1, 4, 91 sq.): *ἐπεὶ χθονὸς ἐκγενόμεσθα μιχθείσης θεότητι.*

2) Didym. de Trin. II, 12. — Theod. in Ps. 93, 14: *οὗς διὰ λούτρου παλιγγενεσίας ἀνέπλασεν.*

ſich aufnehme, wenn erſt der h. Geiſt in einem wohne [1]), die neue Schöpfung, von welcher 2. Kor. 5, 17 die Rede ſei, ſei die Einwohnung des h. Geiſtes in dem der Sünde entfremdeten Herzen; wenn die Seele ihren Lebenswandel ändere, und die Gnade des h. Geiſtes in ſich aufnehme, ſei ſie ganz neu geworden und umgeſchaffen (*καινὴ γέγονεν ὅλη καὶ ἀνεκτίσθη*)[2]). Die Neuſchaffung oder Vergöttlichung des Menſchen dachte man ſich, wie aus den mitgetheilten Stellen ſchon erhellt, vermittelt durch den h. Geiſt, den Chriſtus verlieh. Darum zählt der h. Baſilius unter den Früchten des h. Geiſtes auf: die Verähnlichung mit Gott, das Wohnen in Gott, das Höchſte des Erwünſchten: das Gottwerden [3]). Und in der alten Lebensbeſchreibung Barlaams und Joſaphats (c. 8) heißt es: ſo verweilt die Gnade des h. Geiſtes in der Seele des Täuflings, ſie erleuchtend und vergöttlichend (divinam reddens), und jenes Bild und Gleichniß Gottes, nach dem ſie geſchaffen wurde, ihr erneuernd. Daß ohne den h. Geiſt das neue Leben nicht möglich ſei, macht Iſidor von Peluſium auf folgende Weiſe anſchaulich. Diejenigen, welche die Sünde lieben, ſchreibt er ep. 3, 252, ſind geſtorben der Seele nach. Der Tod der Seele iſt der Auszug des h. Geiſtes. Denn dieſer wohnt nicht in einem Leibe, welcher der Sünde unterthan iſt. Wie nämlich der Leib lebt, ſo lange die Seele da iſt, ſo lebt die Seele, ſo lange der h. Geiſt da iſt. Beim Auszuge des h. Geiſtes zerfällt die Seele nicht in Nichts, ſondern verliert nur ihr ſeliges Leben und führt ein Leben, welches ſchlimmer als der Tod iſt. Darum ſagt Chriſtus (Matth. 8, 22): laß die Todten ihre Todten begraben, und heißt es Luk. 8, 24 vom verlorenen Sohn: er war todt und iſt wieder lebendig geworden. Dem entſprechend ſagt unter den Syrern der h. Ephräm: in der Taufe ziehen wir den h. Geiſt an [4]). Der h. Didymus aber verweiſt auf Tit. 3, 4 ff., wo geſagt iſt, daß bei der Erſcheinung Chriſti auf Erden wir gerettet worden ſeien durch das Bad der Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) und die Erneuerung des h. Geiſtes (*ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου*), den Chriſtus über uns ausgegoſſen habe. Dies ſei erfüllt worden, fügt der Kirchenvater bei, da der Herr die Apoſtel angehaucht mit den Worten:

1) De beatit. or. 4.

2) De instit. christ. p. 296 Migne.

3) De Spir. s. n. 23: *ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις, ἡ ἐν θεῷ διαμονή, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι.*

4) Funebr. canon. n. 75.

Empfanget den h. Geist [1]). Durch den h. Geist werden wir vollendet, bemerkt Cyrill von Alexandrien zu Mal. 3, 3, wann er in unsern Geist (*νοῦς*) und in unser Herz einkehrt; dann reinigt er uns von unsern Sünden, vollendet uns und gießt uns fast um (*μονονουχὶ μεταχαλκεύει*) geistig zu einem ganz neuen Leben und läßt uns als glänzende, geheiligte und zur Ehre zubereitete, für das große Haus d. i. die Kirche nützliche Gefäße erscheinen. Das ist die Taufe mit dem Feuer des h. Geistes.

Wir fanden schon Gelegenheit auf einzelne patristische Stellen aufmerksam zu machen, an denen ein pantheistisches Mißverständniß der Aeußerungen über die Vergöttlichung des Menschen und das Wohnen Gottes in der Seele ausdrücklich fern gehalten wird. Man sieht: die Väter wollen bloß nach Analogie der angeführten Schriftstellen das neue Gnadenleben, welches in der Erlösung durch Christus begründet ist, als ein übernatürliches, himmlisches bezeichnen im Gegensatz zu dem irdischen, sinnlichen, gemein-menschlichen Sündenleben. Am leichtesten war nun auf diesem Gebiete eine Zweideutigkeit möglich, wenn man vom Ausgießen des h. Geistes in die menschliche Seele und ähnlichen biblischen Ideen handelte, weil „Geist Gottes" bald abstract für die Summe der Gnaden oder eine der menschlichen Seele verliehene Zuständlichkeit, bald für die dritte Person in der Gottheit genommen werden kann. Faßte man an jenen neutestamentlichen Stellen „Geist Gottes" in letzterm Sinne, so entstand daraus das Theologumenon, der h. Geist wohne persönlich und wirklich im Menschen, ähnlich wie die zweite Person in der h. Eucharistie sich mit ihm vereinige. Haben wir schon patristische Aussprüche vorgelegt, welche diesen Inhalt zu haben scheinen, so kommen noch dazu die bestimmten Aeußerungen eines Ambrosius, Augustinus u. A. Letzterer sagt de Trin. XV, 26: der h. Geist ging von Christus aus, als er nach der Auferstehung die Jünger anhauchte und sprach: empfanget den h. Geist, um zu zeigen, daß er auch von ihm ausgehe, und dieser ist die „Kraft", welche von ihm ausging und Alle heilte (Luk. 6, 19). Das Stärkste dieser Art aber dürfte sich bei dem ägyptischen Mönche Macarius finden. Er sagt hom. 12, 17, mit der Seele mische sich der h. Geist; hom. 27, 17, die Apostel und die Christen sollten den h. Geist empfangen und erfüllt werden mit der Gottheit, ihre Seelen vermischt werden mit dem h. Geist. Und von der Einigung mit der göttlichen Natur Christi hom. 39, wir

1) De Trin. II, 2.

ſollten nach 2. Petr. 1, 14 empfangen das himmliſche Geſchenk aus dem Weſen ſeiner Gottheit (δωρεὰν οὐράνιον ἐκ τῆς ὑποστάσεως τῆς θεότητος αὐτοῦ). Anderswo aber: Chriſti Güte vermiſcht ſich mit der Seele, umfängt ſie und wird eins mit ihr nach 1 Kor. 4, 17, Seele in Seele und Perſon in Perſon (ὑπόστασις), ſo daß die Seele in der Gottheit lebt. Aber daß er dieſe ſo ſtarken Behauptungen nur in moraliſchem, nicht in metaphyſiſchem Sinne verſtanden wiſſen will, zeigt er z. B. hom. 16, 2, wo er ſagt, gemäß 1 Kor. 6, 17: Wer dem Herrn anhängt wird (mit ihm) Ein Geiſt, werde die Seele mit dem h. Geiſte ἓν πνεῦμα, indem der Menſch von der Gnade verſchlungen würde. Und hom. 27, 19 nennt er wieder mit bibliſchen Ausdrücken die Guten Genoſſen der Engel und Tempel des h. Geiſtes in demſelben Sinne, wie die Böſen theilhaft der Dämonen und Tempel des Satans [1]). Prinzipiell erklärt darum auch ganz richtig Fulgentius von Ruspe, in der h. Schrift ſtehe oft „der h. Geiſt" für die Gaben welche er mittheile; wenn in der Apokalypſe von ſieben Geiſtern die Rede ſei, ſo ſeien die ſieben Gaben des h. Geiſtes gemeint [2]). Eine Anwendung dieſes Prinzips auf unſern Gegenſtand finden wir bei dem h. Baſilius, welcher bemerkt, der h. Geiſt als göttliche Perſon ſei zu unterſcheiden von deſſen in uns wohnender Gnade, die wir auch h. Geiſt nennten [3]). Deßgleichen ſagt Cyrill von Jeruſalem, durch das Anhauchen unter den Worten: empfanget den h. Geiſt, habe der Heiland den Apoſteln nur einen Theil der Gnaden verliehen, deren ganze Fülle ſie erſt am Pfingſtfeſte durch die Taufe mit dem h. Geiſt empfangen hätten; der h. Geiſt könne freilich nicht getheilt werden, wohl aber ſeine Gnade [4]). Wenn der h. Geiſt, heißt es bei dem Eremiten Marcus, Verſchiedenen in verſchiedener Weiſe mitgetheilt wird, ſo wird er ſelbſt dadurch nicht getheilt. Er bleibt derſelbe bei noch ſo verſchiedenen Wirkungsweiſen (ἐνεργεῖαι), er wird ausgegoſſen wie die Sonne, alſo nicht dem Weſen, ſondern nur der Wirkung nach [5]). Theodoret bemerkt zu Röm. 8, 11, der Geiſt werde Geiſt des Vaters und Chriſti genannt, weil er nach dem Evangelium von

1) Aehnlich ſagt Marc. Diadoch. De perfect. spirit. c. 85, daraus, daß wir Ehrbares und Schändliches denken, könnte man ſchließen, der h. Geiſt und der Teufel wohnten gleichzeitig in unſerm Geiſte.

2) Fragm. c. Fabian. c. 29.

3) De Spir. s. n. 63.

4) Catech. XVII, 12. 14.

5) Migne gr. 65, 945.

jenem ausgehe, und von dieſem ſeine Gnade den Würdigen verliehen werde; (zu v. 23), im Jenſeits erſt würden ſie die Gnade des Geiſtes vollkommen erlangen; (zu v. 27), hier bedeute πνεῦμα nicht die Perſon des h. Geiſtes, ſondern deſſen Gnade, durch die wir mit unausſprechlichen Seufzern zu Gott flehten; (zu v. 30), die Auserwählten nenne er Söhne und theile ihnen die Gnade des Geiſtes mit. Dann zu 1 Kor. 2, 15, πνευματικός ſei derjenige, der die Gnade des h. Geiſtes empfangen habe. Ferner zu 1 Kor. 3, 16 und 6, 19, Tempel des h. Geiſtes würden wir genannt, weil wir deſſen Gnade in uns aufgenommen hätten. Und ebenſo ſagt er anderswo, der Apoſtel Paulus nenne die Gläubigen Tempel des h. Geiſtes, weil die Gnade des h. Geiſtes in ihnen wohnte[1]). Gott erhebt den Menſchen, führt Gregor der Große aus, weil er ihn mit dem Geſchenk der Erſchaffung bereichert, und heimſucht mit dem Eingießen ſeiner Gnade (Moral. 8, 47). Die Gnade des h. Geiſtes wird dem irdiſchen Geiſte eingegoſſen, damit dieſer zur Erkenntniß ſeines Schöpfers aufgerichtet werde (9, 80). Wiederholt und, wie es ſcheint, nicht ohne Abſicht ſpricht der Papſt 15, 20 von den Eingießungen der Gnade oder der Gaben des h. Geiſtes.

5. Die Wirkſamkeit des Erlöſers ſollte ihrer Natur nach nicht allein deſſen Zeitgenoſſen und den zukünftigen Geſchlechtern, ſondern auch den damals verſtorbenen Gerechten zu Gute kommen. Dieſe dachte man ſich, wie wir bei der Eſchatologie finden werden, verweilend an einem proviſoriſchen Aufenthaltsorte, dem ſogenannten limbus patrum, der Vorhölle, aus der ſie durch Chriſtus befreit werden ſollten, um mit dieſem in die himmliſche Seligkeit, oder wenigſtens bis zum Tage des großen Weltgerichtes in das Paradies einzugehen. Dieſe Anſchauung ruhte auf dem dogmatiſchen, auch wiederholt im N. T., wie Joh. 8, 56, Hebr. 11, 39 f. ausgeſprochenen Gedanken, daß vor der Erlöſung der Himmel dem ganzen ſündigen Menſchengeſchlechte verſchloſſen geweſen ſei, und daß darum die Gerechten der vorchriſtlichen Zeit auf die Erſcheinung des Erlöſers hätten warten müſſen. Jene Befreiung lag nun eigentlich unmittelbar ſchon in der Erlöſungsthatſache ſelbſt. Aber wie Chriſtus perſönlich auf Erden erſchien, um die Erlöſung des damaligen und der zukünftigen Geſchlechter zu vollziehen, ſo lag es nahe, ihn perſönlich auch zu denen hinabſteigen zu laſſen, welche im Reiche der

1) Haeret. fab. comp. V, 3.

Todten auf ſeine Erlöſung harrten. Da er nun auch wirklich bis auf den dritten Tag im Grabe ruhte, alſo mit ſeiner Seele unter den Verſtorbenen ſich befand, ſo muß er, dachte man, damals in die Unterwelt hinabgeſtiegen ſein, um jene langerſehnte Befreiung in's Werk zu ſetzen. Dieſes Ereigniß iſt bekannt unter dem Namen des descensus ad inferos. Man fand dasſelbe im N. T. an mehrern Stellen erwähnt. In ſeiner erſten Rede am Pfingſtfeſt ſagt der Apoſtel Petrus (Apg. 2, 24), Gott habe Chriſtus von den Todten auferweckt, nachdem er die Schmerzen des Todes gelöſt. Paulus ſchreibt (Eph. 4, 9), Chriſtus ſei herabgeſtiegen in die untern Regionen der Erde. Und 1 Petr. 3, 19 heißt es, er habe den Geiſtern im Kerker das Evangelium verkündet (vgl. 4, 6). Dieſe Stellen, in denen die bibliſche Begründung der Lehre vom descensus ad inferos lag, ſind nun freilich von den Vätern verſchieden gedeutet worden, und hiernach fiel denn auch ihre Auffaſſung von dem descensus verſchieden aus. Oft verſtand man darunter bloß den Eintritt in das Todtenreich, nahm denſelben alſo einfach als die Conſequenz des wahren und wirklichen Sterbens Chriſti: wie ſein Leib in das Grab gelegt wurde, ſo trat ſeine Seele in das Jenſeits ein. Oft identificirte man darum den descensus etwas ungenauer geradezu mit dem Sterben ſelbſt: descendit ad inferos gleich: er ward zu den Vätern verſammelt, er ging hinüber. Lehrreich ſind in dieſer Hinſicht die verſchiedenen Glaubensbekenntniſſe der alten Zeit. In dem apoſtoliſchen Symbolum, wenigſtens nach der jetzt gebräuchlichen Faſſung, werden alle hier in Betracht kommenden Gedanken ausgedrückt: mortuus et sepultus, descendit ad inferos. Es kann alſo keinem Zweifel unterliegen, daß hier der descensus ad inferos etwas Anderes ſein ſoll, als das Sterben und Begrabenwerden. Aber immerhin könnte mit mortuus die Trennung von Leib und Seele, mit sepultus die daraus ſich ergebende Folge für den Leib, mit descendit die betreffende Folge für die Seele ausgedrückt ſein, ohne daß der ſonſt mit dem descensus Christi ad inferos verbundene ſpecielle Gedanke darin läge. In dem Glaubensbekenntniß von Nicäa fehlt bekanntlich der descensus völlig, indem es dort heißt: passus et sepultus est et resurrexit tertia die. Und dasſelbe finden wir denn auch in vielen andern, theils kürzern theils längern Symbolen. Darum ſagt Rufinus: Man muß wiſſen, daß in dem Symbolum der Römiſchen Kirche der Zuſatz nicht ſteht: descendit ad inferna; aber auch in den Kirchen des Orients hat man dieſen Satz nicht. Derſelbe ſcheint jedoch dasſelbe zu bedeuten wie: er iſt begraben

worden [1]). Dem entsprechend fehlt auch in dem pseudorufinischen Buche de fide (n. 1) in dem Symbolum der descensus: crucifixus, mortuus est propter nos et quod tertia die resurrexit. Und ebenso in dem pseudorufinischen Psalmencommentar (zu Ps. 27, 3): Er stieg in die Unterwelt (infernum) hinab, wohin die Sünder hinabsteigen; aber er ging nicht mit den Uebelthätern zu Grunde, weil, wenn er auch von Sündern getödtet wurde, er doch vom Tode wieder auferstand. Hier wird offenbar der descensus mit dem Tode identificirt, dem Christus gleich den sündigen Menschen unterlag, aber nur vorübergehend. Der jüngere Arnobius, das Symbolum paraphrasirend, erwähnt auch nur den Tod und das Begräbniß und fährt dann ungefähr mit den Worten des Psalmisten fort: denn er verließ ihn nicht in der Unterwelt, u. s. w. Mit ihm stand er auch am dritten Tage wieder auf u. s. w [2]). Phöbadius übergeht den descensus ebenfalls in seinem Symbolum [3]). Maximus von Turin sagt von Johannes dem Täufer (serm. 61): Er ging ihm vorauf in der Geburt, in der Predigt, im Taufen, im Sterben und in dem Hinabsteigen zur Unterwelt. Freilich hat man, wie wir finden werden, oft dem Täufer auch im Jenseits dieselbe Rolle zuerkannt, welche ihm hier auf Erden beschieden war, die eines Herolds und Vorläufers des Messias. Aber Maximus würde sich doch wohl klarer ausgesprochen haben, hätte er sagen wollen: auch mit seiner Wirksamkeit im Jenseits sei der Täufer dem Heilande vorausgegangen. Nur das Erscheinen seiner Seele im Reiche der Todten vor dem der Seele Christi daselbst scheint er mit jenen Worten ausdrücken zu wollen. Der Papst Symmachus (498—514) erwähnt in seinem Symbolum (ep. 10) bloß das Leiden, das Verweilen in der Unterwelt (apud inferos), die Auferstehung. Daß das zweite hier nur das Gestorbensein bezeichnen soll, ist schon aus dieser Zusammenstellung klar. Derselbe Gedanke erscheint nur bestimmter bei Fulgentius von Ruspe, welcher sagt: Christus war ganz mit seinem Fleische im Grabe, ganz mit seiner Seele in der Unterwelt [4]). Und anderswo: mit seinem Fleische lag er im Grabe, der Seele nach stieg er in die untern Theile der Erde hinab (Epheſ. 4, 9) [5]). In

1) in Symb. Apost. n. 18.
2) De Deo trino et uno II, 12.
3) Liber fidei (Migne 20, 50).
4) ad Trasim. III, 25.
5) c. serm. Fastid. c. 20.

dem Glaubensbekenntniſſe eines gewiſſen Chariſius[1]) aus dem 5. Jahrh. fehlt der descensus wieder ganz. Desgleichen bei Caſſiodor (zu Pſ. 109, fin.) und bei Gregor dem Großen: das iſt das Geheimniß des Evangeliums, daß der Eingeborene des Vaters Fleiſch und vollſtändig Menſch wurde, der gekreuzigt wurde, ſtarb und begraben ward, am dritten Tage auferſtand, am 40. Tage gegen Himmel fuhr und zur Rechten des Vaters ſitzt[2]). Bei den Griechen finden wir dieſelbe Erſcheinung. Von einem Hinabſteigen in die Unterwelt weiß freilich auch Hippolytus, der Schüler des h. Irenäus, der ſich mit Vorliebe eſchatologiſchen Speculationen zuwendet; aber er erwähnt auch nur dieſe Thatſache, ohne einer unterirdiſchen Wirkſamkeit Chriſti zu gedenken. Zu Luk. 23 ſagt er: die Thorwächter der Unterwelt erſchraken, die eiſernen Thore zerbrachen, als die Seele Jeſu verbunden mit ſeiner Gottheit eintrat, während der Körper mit der Gottheit verbunden im Grabe lag. Der h. Baſilius übergeht in einem ſehr ausführlichen Glaubensbekenntniß den descensus[3]). Ebenſo Marcell von Ancyra in einem Glaubensbekenntniß, welches er dem Papſte Julius überreichte, ſo wie auch in einem Symbol der Schüler des Marcellus von dem descensus keine Rede iſt[4]). Das ſogenannte athanaſianiſche Symbolum (Quicunque) enthält in drei Recenſionen den Zuſatz: κατελθὼν εἰς τὸν ᾅδην, aber nicht in der vierten[5]). Jedoch ſoll dort jener Zuſatz nur das Geſtorbenſein bezeichnen; denn mit Auslaſſung des mortuus et sepultus heißt es einfach: Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. In dem Symbol des Cyrill von Jeruſalem fehlt der descensus[6]), ebenſo in demjenigen der koptiſchen Liturgie, welche den Namen des h. Gregor von Nazianz trägt[7]),

1) Bei Mar. Mercat. p. 877.

2) in Ezech. lib. 1. hom. 1, 9. Auch in dem Symbolum dieſes Papſtes (Migne p. 1328) fehlt der descensus ganz. — In dem alten Galliſianiſchen Miſſale hat das Symbolum descendit ad inferna, was aber in der beigefügten Erklärung des Symbols überſprungen wird. (Migne 72, 349). In dem Sacram. Gallic. (ib. p. 489) ſteht neben einander: descendit ad inferna, tertia die resurrexit. Jenes muß dort für das Begräbniß genommen ſein; denn es heißt weiter: Si te triduana Domini sepultura conturbat, resurrectio magis aeterna confirmet.

3) de fide n. 4.

4) Epiph. haer. 72, 3. 12.

5) Bei Migne gr. 28, 1581 sqq.

6) ed. Migne p. 533.

7) ed. Migne p. 697.

und in einem Antiocheniſchen Symbolum aus dem 5. Jahrh. [1]). Johannes von Damaskus erwähnt in dem ſeinigen nur, daß Chriſtus Tod und Grab gekoſtet habe [2]). In einer Predigt auf das Oſterfeſt paraphraſirt Pſeudo-Athanaſius (n. 4) die Worte Petri in der Apoſtelgeſchichte folgender Maßen: er ſetzte den Hades in Schrecken, löſte deſſen Bande, und die Gräber mußten die Verſtorbenen zurückgeben. Theodoret erklärt in ſeinem Commentare die Stelle Eph. 4, 8 ſo, daß er unter der Gefangenſchaft, welche Chriſtus der Herrſchaft des Teufels entriß, nicht die Gerechten im limbus patrum, ſondern die ganze erlöſte Menſchheit verſteht. Die untern Regionen der Erde ſind ihm der Tod, in den Chriſtus hinabſtieg. Der descensus im Gegenſatz zu dem ascensus in den Himmel war die Entäußerung und Menſchwerdung des Sohnes Gottes. Allgemein auf den Tod und die durch denſelben bewirkte Erlöſung von der Herrſchaft des Teufels deutet auch Olympiodor den descensus, wenn er zu Eccl. 1, 5 einfach bemerkt: er geht hervor aus der Gottesgebärerin Maria dem Fleiſche nach, verſchwindet im Hades, geht aber wieder hervor, von den Todten auferſtehend; und zum Briefe Jeremiä v. 53: das Kreuz beſteigend hat Chriſtus die Luft von der Dämonen Unreinigkeit befreit, und in die Unterwelt (*καταχθόνια*) hinabſteigend, hat er ihre Herrſchaft gebrochen.

Bei weitem zahlreicher ſind die Stellen, an denen die Kirchenväter mit dem Begriffe des descensus ad inferos die Idee einer Wirkſamkeit unter den verſtorbenen Gerechten verbinden. Merkwürdiger Weiſe wurde die Stelle 1. Petr. 3, 18: Chriſtus predigte den Geiſtern im Gefängniſſe, welche, obgleich ſelbſt ſehr dunkel, noch die beſtimmteſte bibliſche Beweisſtelle für den descensus ad inferos genannt werden kann, ſogar von Vätern, die ſonſt in der eben angedeuteten Weiſe denſelben auffaſſen, oft anders erklärt, und nicht als die bibliſche Grundlage für jene Anſchauung verwendet. Der h. Hieronymus bemerkt zu Iſ. 15, 54: er predigte den Geiſtern im Gefängniſſe, als Gottes Geduld in den Tagen Noe's erwartet wurde, indem er den Gottloſen die Sündfluth ſchickte. Auch der h. Auguſtin bezieht (ep. 164, al. 99) jene Predigt Chriſti auf die Zeitgenoſſen Noe's, denen er nicht perſönlich oder fleiſchlich erſcheinend, ſondern nur im Geiſte gepredigt habe. Und doch ſagt Auguſtin anderswo, Chriſtus ſei in die Unterwelt hinabgeſtiegen, habe die

1) Bei Mar. Mercat. ed. Migne p. 772.
2) De fide orthod. I, 2.

Thore der Qualen zerbrochen, und dann die Seelen der Heiligen, die ihm von Anbeginn der Welt gefallen, herausgeführt[1]). Auch Apg. 2, 24 deutet Auguſtin an mehrern Stellen, wie ep. 99 ad Evodium und in Gen. XII, 33 von dem Herabſteigen Chriſti in die Unterwelt, wodurch Viele von deren Peinen erlöſt worden ſeien. Unter den Peinen der Unterwelt iſt hier natürlich nicht die Höllenſtrafe, ſondern das ſchmerzvolle Harren auf die Erlöſung zu verſtehen. In dieſem Sinne ſcheint ebenfalls Petrus Chryſologus ſich ausſprechen zu wollen, wenn er ſich auch ungenau ausdrückt (Serm. 123): Gott, der das Paradies und die Unterwelt (infernum) verſchloß, [ſo daß Niemand aus dieſer in jenes gelangen konnte], ſtieg mit ſeiner ganzen Macht auf die Erde und in die Unterwelt hinab ... Daher trägt er auch den Sturmbock ſeines Kreuzes, um die Unterwelt anzugreifen, die mit Erz und Eiſen verſchloſſenen Thore der Hölle (tartarus) zu zerbrechen. Ebenſo heißt es in einem fälſchlich Fulgentius zugeſchriebenen Sermo (29): Um den reumüthigen Schächer zu belohnen, kam der Herr in das Paradies; um Adam von ſeinen Strafen zu befreien, ſtieg der Herr in die Unterwelt hinab... Dieſem wies er ohne Strafe einen Platz im Paradieſe an, jenen befreite er aus der Hölle (poenalis tartarus).. erſt ging der Herr mit dem Schächer in's Paradies ein, bevor er für Adam in den Tartarus hinabſtieg. Denn jenen führte er am erſten Tage hinabſteigend in ſeine Ruhe ein, dieſen führte er am dritten Tage emporſteigend zum Lichte. Der Ausdruck „Hölle“ ſteht in dieſem Zuſammenhange bei Chryſologus wie bei Pſeudo-Fulgentius jedenfalls in dem weitern Sinne von „Vorhölle“, die dann als Strafort bezeichnet wird, weil die dort zurückgehaltenen Gerechten wegen Adams Sünde bis zur Erlöſungsſtunde der Seligkeit beraubt blieben. Gregor von Tours ſchreibt ſchon ganz beſtimmt: die Seelen der Gerechten, die bis zu ſeinem Leiden im unterirdiſchen Kerker verſchloſſen waren, wurden, da er kam, befreit. Denn in die Unterwelt hinabſteigend führte er ſie mit ſich hinaus, während er die Finſterniß mit neuem Lichte durchdrang, damit ſie durch dieſen Auszug nicht weiter gequält würden[2]). Genau ſpricht ſich auch der Papſt Gregor der Große aus, wenn er Moral. 28, 23 ſagt: der Herr ſtieg in den unterſten Theil der Unterwelt hinab, um die Seelen ſeiner Auserwählten zu erlöſen. Dieſes infernum war ein Gefängniß, weil es in ſich die

1) Serm. 91 (N. P. B. I, 176).
2) Hist. Franc. X, 13.

Seelen der Guten, wenn auch nicht an Straforten, verſchloß. Den Presbyter Georgius von Konſtantinopel, der jene Wirkſamkeit Chriſti in der Unterwelt zu weit ausdehnte, ſuchte der Papſt (ep. 7, 15) eines Beſſern zu belehren. Jener meinte nämlich, Chriſtus ſei in die Unterwelt hinabgeſtiegen, um Alle, die ihn dort als Gott bekännten, zu erlöſen und von den verdienten Strafen zu befreien. Darüber will ich, ſagt der Papſt, daß Ew. Liebden ganz anders denkt. In die Unterwelt hinabſteigend befreite er nur jene durch ſeine Gnade, die an ſeine zukünftige Ankunft glaubten und ſeine Vorſchriften im Leben beobachteten. Und anderswo ſagt er über die Anfrage, welche der Täufer an den Heiland ſtellen ließ, ob er es ſei, der da kommen ſollte: Johannes habe gewußt, daß Jeſus auf Erden als Erlöſer erſchienen ſei, aber gezweifelt, ob er auch perſönlich in die Unterwelt hinabſteigen werde, um deren Verſchluß zu öffnen, ſeine dortige Ankunft habe er nicht gekannt[1]). Ebenſo beſtimmt heißt es in der alten Biographie Barlaams und Joſaphats (c. 7): er ſtieg in die Unterwelt hinab, und befreite nach ihrer Eröffnung die Seelen, die dort von Erſchaffung der Welt an verſchloſſen gehalten wurden.

Unter den Griechen ſagt Ignatius (freilich in der interpolirten Recenſion des Briefes an die Trallianer c. 9), Chriſtus habe eine große Menge mit aus der Unterwelt heraufgebracht und die von Ewigkeit her dort beſtehende Schranke durchbrochen. Zu Röm. 6, 9 bemerkt Origenes, Chriſtus ſei in die Unterwelt hinabgeſtiegen, habe die Waffen des Teufels dort geraubt und die Seelen, die er dort gefangen gehalten, ihm weggenommen. In demſelben Sinne drückt ſich der h. Athanaſius aus (zu Pſ. 107, 15). Der h. Baſilius findet den descensus Pſ. 48, 9 geweiſſagt, bei welchem auch die Seele des Propheten mitbefreit werden ſollte. Desgleichen verkündet die Sibylle (VIII, 310), Chriſtus gehe in den Hades, den Heiligen Hoffnung zu verkünden. Auch Cyrill von Jeruſalem faßt ſo den descensus auf und fügt bei: denn wie ſollte man glauben, daß Iſaias, David, Samuel, ſelbſt der Täufer Johannes der Erlöſung nicht theilhaft geworden ſeien?[2]) Wir glauben, ſagt der h. Epiphanius, daß der h. Vater Adam unter den Lebenden ſich befinde. Um ſeinetwillen und um unſer Aller willen kam Chriſtus, denen, die ihn einſt erkannt hatten, wegen ihrer Fehler aber in der Unterwelt feſtgehalten wurden, Verzeihung zu gewähren; denen, die

1) in Ezech. hom. 1, 5.
2) Catech. IV, 11.

in der Welt waren, durch Buße, denen in der Unterwelt durch Erbarmen und Erlösung (haer. 46, 4). Kürzer bemerkt er haer. 69, 62, Christus sei in die Unterwelt hinabgestiegen, um die h. Patriarchen zu befreien [1]). Und haer. 77, 7 deutet er mit Berufung auf Athanasius 1. Petr. 3, 19 von dem descensus, wie denn bei Athanasius diese Deutung auch in der That an mehrern Stellen sich findet [2]). Des Epiphanius Freund Philo Carpasius schreibt in seinem Commentar zum Hohenliede (n. 203), Christus sei in den Hades hinabgestiegen, um die Todten zu befreien, indem er selbst nur vorübergehend und freiwillig sich dem Tode unterworfen habe. In der fälschlich dem Hippolytus zugeschriebenen Schrift de consummatione mundi (n. 1) wird unterschieden Christi Grab, sein Hinabsteigen in den Hades, die Hinausführung der Seelen und deren Erlösung, die Vernichtung des Todes. Ebenso Isidor von Pelusium (ep. 1, 139): Christus hat die vom Tode Beherrschten aus dem Hades befreit, als er dorthin, unter die Erde, hinabstieg. Desgleichen Proclus [3]). Cyrill von Alexandrien bemerkt zu Ps. 48, 16, nachdem Christus zuerst in das Paradies eingetreten, habe er es den Seelen, wie der des Schächers wieder geöffnet; darum kämen die Seelen der Gerechten jetzt nicht mehr in den Hades, sondern nur noch die der Sünder [4]). Und zu Ps. 67, 7: er befreite in der Unterwelt die einst ungläubig waren von ihren Sünden und der Gewalt des Teufels, Alle aber von der Gewalt des Todes und führte sie mit sich herauf. In demselben Sinne sagt er kürzer anderswo: am dritten Tage auferstehend, beraubte er die Unterwelt [5]). Diese Ausdrucksweise beruht darauf, daß man die Wirksamkeit Christi in der Unterwelt in die Zeit seiner Grabesruhe verlegte und dann die eigentliche Befreiung der ihn erwartenden Seelen, deren Herausführung aus dem Hades in das Paradies mit Christi Auferstehung verband. Ungenauer, weil zu allgemein, sagt er an einer andern Stelle: den ganzen Hades beraubte er, öffnete den Seelen der Verstorbenen die Thore, und ließ dort allein den Teufel zurück [6]). Die Stelle 1 Petr. 3, 19 erklärt er auch von dem descensus und bemerkt darüber: die Wächter des

1) Vrgl. noch Expos. fid. n. 17.

2) Ep. ad Epict. n. 5; c. Apoll. 2, 8.

3) orat. in transfig. Di. n. 2.

4) ᾅδης, worüber später die Rede sein wird, steht hier für das Reich der Todten, Hölle und Vorhölle zusammen, im Gegensatz zu der himmlischen Seligkeit.

5) Ep. 3. synod. n. 16.

6) Hom. pasch. 7, 2.

Hades erſchraken, die Thore zerbrachen. Er predigte Allen im Hades; aber die Sünder vermochten ſeinen Glanz nicht zu ertragen, und konnten darum nicht gläubig werden. Deßhalb wurden ſie auch nicht befreit. Dieſelbe Deutung jener Stelle trägt er anderswo vor, und fügt bei, nicht die Gottheit allein habe im Hades predigen können, weil ſie ganz unſichtbar ſei, er habe dort ähnlich geprediget wie hier auf Erden, in der ihm eigenen Geſtalt (*ἴδιον ἔχων φόρημα*)[1]). Titus von Boſtra († um 375) unterſcheidet von dem Begräbniß Chriſti ausdrücklich deſſen Wirkſamkeit (*οἰκονομία*) im Hades[2]). Der Kirchenhiſtoriker Sokrates berichtet (II, 37), in der ſog. ſirmiſchen Formel, alſo zur Zeit des Arianismus, ſei zuerſt von dem descensus ad inferos die Rede geweſen. Dies mag inſofern richtig ſein, als früher nie wie damals in dem Glaubensbekenntniß geſagt wurde, Chriſtus ſei in die Unterwelt (*καταχθόνια*) hinabgeſtiegen und habe dort ſeine Erlöſungswirkſamkeit ausgeübt (*οἰκονομεῖν*)[3]). Zu Pſ. 85, 12 bemerkt Theodoret mit den Worten des Apoſtels: in die untern Regionen der Erde ſtieg er herab, damit er die von Ewigkeit her vom Verderben Beherrſchten nicht allein auferwecke, ſondern auch mit Unſterblichkeit erfülle; wenngleich er anderswo bloß behauptet, nach David und Petrus ſei die Seele Chriſti nicht im Hades geblieben, ſein Leib nicht der Verweſung anheimgefallen[4]). Anaſtaſius vom Sinai erklärt die Anfrage des Täufers an den Heiland (Matth. 11, 2 ff.) mit Bezug auf den descensus (Serm. 3)[5]): Johannes habe fragen laſſen, ob er es ſei, der in die Unterwelt kommen werde, 1. Petr. 3, 19 und Job 38, 16 deutet er dann auch auf jenes Ereigniß und fügt bei, wie den Menſchen im Körper mit dem Körper, ſo habe Chriſtus ohne Körper den Seelen im Hades gepredigt; diejenigen herausgeführt, welche an ihn glaubten. Eine mit bibliſchen Reminiscenzen ausgeſchmückte Beſchreibung jenes Er-

1) de incarn. p. 1216 Migne.

2) adv. Manich. 3, 6.

3) In dem Glaubensbekenntniß der arianiſchen Synode von Nika fehlt das Letztere: *εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, ὃν αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμαξε* (Theod. H. E. II, 16).

4) Dial. III, p. 273 Migne.

5) So iſt dieſe Stelle namentlich von den Griechen oft gedeutet worden, wie von Origenes, Hippolytus, Gregor von Nazianz. Euſebius von Emeſa verfaßte bereits eine eigene Homilie über dieſe Wirkſamkeit des Täufers im Hades. Schon Origenes (in 1. Reg. 28) läßt auch die altteſtamentlichen Propheten in der Unterwelt ihre Wirkſamkeit fortſetzen, und Herm. Simil. IX, 16 wird daſſelbe von den Apoſteln behauptet.

eigniſſes finden wir in einer unächten Homilie von Epiphanius. Nach ihr kündet der Täufer vorerſt den Meſſias im Hades an, die Heiligen flehen dort vor Chriſtus, von der ſchmerzvollen und traurigen Finſterniß und der teufelbeherrſchten Nacht befreit zu werden. Die Erzengel Gabriel und Michael ziehen bei dem Hinabſteigen Chriſti vorauf und rufen mit Löwenſtimmen: Oeffnet die Thore ihr Fürſten, und es wird eintreten der König der Herrlichkeit. Adam, der ſehr gut verwahrt, im Innerſten des Hades ſich befindet, hört die Schritte Chriſti und ruft: der Herr ſei mit Allen; Chriſtus antwortet: und mit deinem Geiſte, und fordert ihn auf ſich zu erheben mit den Worten: du biſt in mir, ich in dir, wir ſind eine einzige und unzertrennliche Perſon[1]). Adam und Eva erſtehen dann mit Chriſtus, erlöſt, von den Todten auf[2]). Adam und Eva, ſo redet der h. Ephräm Chriſtus an, in dem unterirdiſchen Kerker gefangen gehalten, in welchem kein Leben iſt, haſt du aus den Banden befreit und durch dein h. Blut aus der Grube des Verderbens herausgeführt (zu Zach. 9, 11). Adam befreite er, ſagt er anderswo, indem er deſſen Leib nach Erbrechung der Schlöſſer des Hades wiederherſtellte und aufrichtete und ihm wieder das Paradies öffnete[3]). Wiederum ermahnt er: nachdem Chriſtus den Hades eroberte, ſollen wir das Hinabſteigen dorthin nicht fürchten; denn nach kurzer Zeit [beim letzten Gerichte] werden wir aus demſelben befreit[4]). Und ebendaſelbſt (n. 67), den Adam habe Chriſtus beſucht im Hades und ihm ſein Reich verſprochen. Endlich: um die zwölfte Stunde ward Chriſtus vom Kreuz herabgenommen und ging dann in den Hades, die dortigen Gerechten (auch Adam) zu muſtern wie ein König ſein Heer[5]).

1) Dies iſt offenbar eine ungeſchickte Faſſung für den pauliniſchen Gedanken von Chriſtus als dem zweiten Adam.

2) hom. II. in Sabb. magno.

3) Serm. 67 adv. Scrutat.

4) Funebr. can. n. 50.

5) in Parasc. p. 472 ed. Rom. — Eine ausführliche Beſchreibung des Erſcheinens Chriſti im Hades findet ſich auch in dem apokryphiſchen Evang. Nicod. c. 18 ff., deſſen jetzige Geſtalt wohl freilich in verhältnißmäßig ſpäter Zeit entſtand.

V. Die Lehre von der Kirche.

1. Nicht allein nach einzelnen Stellen in den Evangelien, sondern auch nach dem ganzen Geiste und Inhalte der übrigen neutestamentlichen Schriften hat Christus, um sein Werk an den Menschen auszuführen, besondere Einrichtungen getroffen. Diejenigen, welche des Segens seiner Erlösung theilhaft werden wollen, bilden eine Gemeinschaft, eine aus allen Völkern bestehende Gemeinde oder Versammlung, — die Kirche (ἐκκλησία). In dieser concreten, äußerlich wahrnehmbaren Gemeinschaft realisirt sich die Idee vom Reiche Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν), welche in jeder Hinsicht vollkommen erst mit dem Abschluß der Zeiten und der Wiederkunft des verklärten Messias in die Erscheinung tritt. In diesem Sinne begegnen uns allenthalben im N. T. die beiden Begriffe ἐκκλησία und βασιλεία τοῦ θεοῦ, und so wurden sie auch von den Vätern aufgefaßt. Daß aber ἐκκλησία die Gemeinde bedeutet, zeigt nicht allein die Etymologie dieses Wortes, sondern auch dessen stetiger Gebrauch im N. T. zur Bezeichnung jenes Begriffes. In diesem Sinne deuten das Wort alle Väter, welche eine correcte Exegese anstrebten, während man erst in späterer Zeit, namentlich unter den Lateinern das ecclesia in übertragener Bedeutung von der kirchlichen Hierarchie im Gegensatz zu den Gläubigen verstand. So erklärt z. B. Theodoret richtig in jenem Sinne 1 Tim. 3, 15: Paulus nennt ἐκκλησία die Gesammtheit der Gläubigen, diese aber bezeichnet er als Säule und Grundfeste der Wahrheit, weil die Gläubigen, auf den Felsen gegründet, unerschütterlich Stand halten, und durch ihre Handlungen die Wahrheit des Glaubens predigen. Ja der Begriff der Gemeinde stand in alter Zeit so sehr im Vordergrunde, wenn von der Kirche die Rede war, daß die Väter, wie z. B. Eusebius (zu Ps. 47, 4), selbst die Worte des Herrn (Matth. 28, 20): ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt, nicht auf die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, sondern auf die gesammte Christengemeinde bezogen [1]). Ebenso bemerkt der h. Chrysostomus, da die Apostel nicht bis an das Ende der Welt gelebt hätten, so seien die Worte: ich bin bei euch u. s. w. nicht auf sie allein zu

1) Andere Deutungen dieser Stelle gibt Euseb. zu Is. 41, 1, wo er die Worte bloß als eine Ermuthigung für die Apostel faßt, furchtlos überall unter den Heiden das Evangelium zu verkünden; zu Is. 43, 1, wo er sie auf das jüdische Volk und dessen Missionsberuf für die Heiden anwendet.

beziehen, ſondern auf alle zu Einem Körper verbundene Gläubige [1]). Ueber die Bedeutung des *βασιλεία τοῦ θεοῦ* konnte man gar nicht zweifeln. So abſtract faßten die Väter oft dieſen Begriff, daß ſie, wie der h. Ambroſius, unter dem Reiche Gottes geradezu den Glauben (in Luc. VII, 177), oder wie der h. Baſilius (ep. 8, 12) die richtige Erkenntniß des Seienden (*τὴν τῶν ὄντων ἀληθῆ νόησιν*) verſtanden, welche die h. Schrift Seligkeit nenne. Als klaſſiſche Stelle für dieſe abſtracte Auffaſſung behandelten ſie die Worte Chriſti (Luk. 17, 21): das Reich Gottes iſt in euch. Allegoriſch wird das Reich Gottes ſchon Gal. 4, 26 als das himmliſche Jeruſalem, unſere Mutter, bezeichnet. Mit dieſer Bezeichnung war der Uebergang angebahnt von dem ganz abſtracten Begriffe zu einem mehr concreten, der ſich aber von dem ganz concreten der *ἐκκλησία* weſentlich unterſchied. Nach jenem Bilde ſind die Gläubigen, welche zuſammen die *ἐκκλησία* bilden, Kinder der Kirche als Mutter. Letztere iſt alſo hier ein Begriff, der gleichſam über dem der Gemeinde ſchwebt, und da ſchon Apgeſch. 15, 4. 22. 20, 28 *ἐκκλησία* als Geſammtheit der Gläubigen den Vorſtehern in der Kirche, den Apoſteln, Presbytern, Biſchöfen gegenübergeſtellt, resp. untergeordnet wird, ſo bildete ſich alsbald der dritte Begriff heraus: die Kirche als die göttlich geſetzte Autorität, wie ſie in den Kirchenvorſtehern ſichtbar, wenn auch unvollkommen repräſentirt wird. In jenem Sinne wurde nun bald allgemein die Kirche als Mutter bezeichnet, und gebrauchten die Väter *ἐκκλησία* auch in der letzteren übertragenen Bedeutung [2]). Einzelne haben denn auch jenen Begriff näher entwickelt oder begründet, wie unter den Lateinern Arnobius (zu Pſ. 47): alle aus dem Mutterleibe der Kirche wiedergeborenen Seelen. Unter den Griechen Cyrill von Jeruſalem, der Catech. 18, 24 ff. *ἐκκλησία* ſtets in dem Sinne von Verſammlung braucht, aber dann c. 26 ſagt, ſie ſei die Mutter von uns allen (Gal. 4, 26), in der wir wiedergeboren ſeien [3]). In dieſem Betracht konnten denn auch die Väter ſagen, die Kirche ſei ohne Makel und Runzel im Gegenſatz

1) Hom. 90, 2 in Matth.

2) Vgl. z. B. Salvian. adv. avarit. 4, 1; Prosper Aquit. resp. ad cap. Gall. 2, 4. in Ps. 130, 1; De vocat. gent. 2, 33; Vinc. Lerin. Commonit. n. 27; Epiph. Expos. fid. n. 18 u. ſ. w. Unlogiſch iſt die Verwendung des mater ecclesia bei Chrysol. serm. 128: Egit ecclesia sancta mater, ut nunquam a suo separaretur antistite; denn nur die Kirche als Gemeinde, aber nicht als Mutter hat Vorſteher.

3) Vgl. Procat. n. 13.

zu den häretiſchen Kirchen, und nur ausnahmsweiſe wie zur Zeit der Synode von Rimini ſei ihr Antlitz beſchmutzt und häßlich geworden [1]). Sobald dagegen wieder ecclesia in dem neuteſtamentlichen Sinne genommen wurde, betrachtete man ihre Reinheit nur als Pflicht und Ideal, ohne deren Unverlierbarkeit zu behaupten. So heißt es in dem apokryphiſchen Briefe des römiſchen Clemens an Jakobus: die congregatio ecclesiae ſei die Braut Chriſti, welche durch ihre Vorſteher von allen Makeln rein erhalten werden müſſe, widrigenfalls ſie vom königlichen Throne verſtoßen werde [2]). Wie die Gemeinde oder Kirche im N. T. als Braut Chriſti bezeichnet wird, ſo auch wiederholt, beſonders vom Apoſtel Paulus, als deſſen Leib. Im Geiſte des Apoſtels führt dieſes Bild richtig durch Theodoret (zu Col. 2, 18): Wie das Gehirn die Wurzel der Nerven iſt, und durch die Nerven der Körper die Empfindungen erhält, ſo empfängt der Leib der Kirche von Chriſtus ſowohl die Quellen der Lehre als die Urſachen des Heiles. Was aber im Körper die Bänder ſind, das ſind in der Kirche die Apoſtel, Propheten, Lehrer.

In dem Begriffe der Kirche als Verſammlung der Gläubigen lag nach neuteſtamentlicher Lehre die Conſequenz, daß der Menſch (wenigſtens regelmäßig) nur durch den Beitritt zu dieſer Gemeinſchaft ſein Heil erlangen könne. Schon der Heiland ſelbſt bezeichnet mit den ſchärfſten Worten den Glauben an ihn als den einzigen Weg zur Seligkeit, und ſpricht das Verdammungsurtheil über die Ungläubigen aus. Das jenſeitige „Reich Gottes", alſo das Reich der ewigen Seligkeit iſt nichts anderes als die Fortſetzung des Reiches Gottes auf Erden, der Kirche. Beides zuſammen bildet erſt den vollſtändigen Begriff der neuteſtamentlichen *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Das irdiſche Reich Gottes aber findet ſeine practiſche Ausgeſtaltung in der *ἐκκλησία*, der ſichtbaren Kirche. Dieſer Lehre Chriſti in den Evangelien entſpricht die der Apoſtel. Die Auserwählten, die zur Seligkeit Prädeſtinirten ſind eben die zum Chriſtenthum Berufenen, ſo daß *ἐκλεκτοί* und ähnliche Ausdrücke geradezu für „Chriſten" gebraucht werden. Lehrhaft ſagt ſogar Paulus (Röm. 8, 30), die Gott prädeſtinirt habe (zur Seligkeit), die habe er auch berufen (zum Chriſtenthum). Darum iſt dem Apoſtel auch der Ausſchluß aus der Kirchengemeinſchaft gleichbedeutend mit der Uebergabe an den Satan

1) Rufin. in symb. apost. c. 39. Hist. eccl. I, 21. Wie Rufin an jener Stelle auch Maximus von Turin (serm. 68) mit den Worten des Hohenliedes: ecclesia non habet maculam neque rugam.

2) Bei Migne op. Leon. III, 735.

(1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20); und ein Abfall von der Lehre Christi führt unfehlbar in's Verderben. Kurz die ganze neutestamentliche Lehre von der Kirche enthält die unabweisbare Folgerung, daß es außerhalb der Kirche für den Menschen kein Heil gibt. Dies wurde denn auch von den Vätern seit je her als Lehre Christi und der Apostel anerkannt, und in der Kirche practisch danach gehandelt [1]). Was die Erklärung der bezüglichen neutestamentlichen Stellen betrifft, so bemerkt der h. Chrysostomus über 1 Tim. 1, 20: der Satan muß nach dem Urtheil des Apostels den Excommunicirten bestrafen; daher heißt es: dem Satan überliefern. Wenn also Jemand ausgeschlossen wurde, so wurde er verbrannt [d. h. vom Satan im höllischen Feuer], er wurde aber ausgeschlossen durch das Urtheil der Apostel. Und Theodoret sagt zu dem bekannten Excommunicationsdecret des Apostels Paulus (1 Kor. 5, 4): er versammelt im Geiste die ganze Gemeinde im Namen des Herrn, dann führt er sich selbst ein durch die Gnade der Geistes und läßt Christus selbst den Vorsitz führen. Ueber jeden Excommunicirten, so schließt er weiter aus dem Anathem des Apostels, kömmt also der Teufel, der ihn von der Gnade entblößt findet. Strenge und entschieden aber sagt Anastasius vom Sinai, nach den Worten Christi (Joh. 3, 5): wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, kann in das Reich Gottes nicht eingehen, kämen Ungläubige, Juden, Samariter, wenn sie auch viel Gutes gethan hätten, doch nicht in den Himmel. Sie hätten auch ihren Lohn schon dahin durch den Genuß der irdischen Güter, im Jenseits aber würden sie viel milder gestraft als die, welche nichts Gutes gethan hätten (quaest. 79). Die Worte Petri (Apgesch. 10, 35): aus jedem Volke ist der, welcher ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm angenehm, hätten nur damals gegolten, da das Evangelium noch nicht durch die ganze Welt verbreitet gewesen sei; jetzt habe Jeder Gelegenheit erhalten, Christ zu werden (quaest. 80) [2]). Im

1) Vgl. z. B. außer Cyprian und Augustin Fulgent. Rusp. De fide n. 78 sqq. Selbst die ungetauften, der Kirche nicht einverleibten Kinder werden nach ihm igne aeterno bestraft (n. 68). Aehnlich Greg. M. Moral. 9, 31 sq.: die ohne die sacramenta salutis stürben, verfielen der ewigen Strafe. Theod. in Is. 13, 3: *ἀνάθημα γὰρ καλοῦμεν καὶ τὰ τῷ θεῷ προσφερόμενα καὶ τοὺς διά τινα παρανομίαν τῆς ἐκκλησίας ἐκβαλλομένους.*

2) Dagegen heißt es in der pseudo-athanasianischen Schrift ad Antioch. ducem qu. 116: Wer von den Häretikern verdammt werde, wisse nur Gott, weil ihre Schuld eine sehr verschiedene sei. Und qu. 115 urtheilt sie auch milde über die ungetauften Kinder: sie kämen weder *εἰς βασιλείαν* noch *εἰς κόλασιν.*

Anſchluß an die neuteſtamentlichen Stellen über die Häretiker bildete ſich denn bald, namentlich nachdem die Kirche die Anerkennung der weltlichen Gewalt gefunden hatte, ein ſehr ſtrenges Verfahren gegen jene aus. Gemäß 2 Joh. 10 sq. verbieten die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 18), mit Häretikern umzugehen; ſie ſeien es, die den Geiſt der Gnade läſterten (βλασφημεῖν), denen nicht verziehen werde, weder in dieſem Leben noch im zukünftigen (Matth. 12, 32); ſie ſeien ſchlimmer als Juden und Heiden. Doch griff man nicht immer mit dieſer Strenge durch. Im Laufe der Zeit geſtalteten ſich die äußern Verhältniſſe der Kirche ſo, daß man mit einer gewiſſen Schonung zu verfahren ſich mitunter genöthigt ſah. Für eine mildere Behandlung der Ketzer ſchienen denn auch mehrere Parabeln in den Evangelien zu ſprechen, in welchen der Heiland andeutet, daß es im Reiche Gottes neben den Guten auch Schlechte gebe, und daß die vollkommene Realiſirung ſeines Reiches mit Ausſcheidung, Vernichtung der Schlechten erſt beim Endgericht erfolgen werde (Matth. 13, 24 ff. 47 ff.). So ſchreibt z. B. der h. Auguſtin aus Anlaß der Streitigkeiten mit den Donatiſten, welche eine abſolut reine Kirche begehrten: im Allgemeinen gelte freilich der Grundſatz, daß die Ketzer excommunicirt werden müßten, aber „wenn dies wegen des Friedens und der Ruhe der Kirche nicht geſtattet wird, ſo vernachläſſigen wir die Kirche doch nicht, ſondern ertragen das, was wir nicht wollen, damit nicht, während wir das Unkraut vor der Zeit ſammeln wollen, wir zugleich auch den Weizen ausrotten“ [1]). Und anderswo mit Bezug auf die Parabel von den Fiſchen: die Häretiker werden tolerirt, und die Guten trennen ſich nicht wegen der ſchlechten Fiſche in verdammlicher Weiſe, indem ſie das Netz zerreißen, ehe es noch am Ufer iſt [2]). Dieſe Deutung war nun allerdings unrichtig; denn in beiden Parabeln handelt es ſich nicht um Kirchliche und Außerkirchliche, ſondern nur um Tugendhafte und Laſterhafte, die Mitglieder der Kirche ſind, wie dies auch von andern Vätern, z. B. Fulgentius (de fide n. 84) erkannt wurde. In etwas anderm Sinne als Auguſtin ſagt Gregor der Große: das Netz zerriß beim Fiſchfange, weil zum Bekenntniß des Glaubens mit den Auserwählten auch ſo viele Verworfene eintreten, welche ſogar die Kirche ſelbſt durch Häreſien zerreißen [3]). Wie ſtrenge man aber auch in der patriſtiſchen Zeit

1) ad Donat. n. 28.
2) c. Gaudent. II, 10.
3) in Evang. lib. 2, hom. 24, 3.

über die Häretiker und sonstigen Außerkirchlichen urtheilen mochte, die Bestrafung derselben überließ man dem Satan nach der Lehre der Apostel, und bediente sich gleich diesen keiner Art äußerer Gewalt oder irdischer Zwangsmittel. Der Papst Gregor der Große gestattet (ep. 1, 10) den Juden freie Religionsübung und beschützt sie sogar darin gegenüber dem Bischof von Terracina (ep. 1, 35), indem er bemerkt: Die von der christlichen Religion abweichen, müssen durch Milde, Güte, Ermahnung und Rath zur Einsicht des Glaubens geführt werden. Auch principiell erklären sich manche Väter gegen die äußere Bestrafung oder gar Tödtung der Häretiker. So sagt der h. Augustin, Alles, was gegen die Häretiker unternommen werde, solle nicht zu ihrem Untergange dienen, sondern zu ihrer Heilung. Wenn sie diese verschmähten, würden sie für die ewige Strafe reif [1]). Deßgleichen anderswo: sie würden milde gestraft, damit sie sich bekehrten; und: sie würden nicht ausgerottet, weil man nicht wisse, ob sie sich nicht noch bekehrten, für diesen Fall gehörten sie nicht zum Unkraut, sondern zum Weizen [2]). Zu Joh. 18, 11 bemerkt Cyrill von Alexandrien, die Scene, wie Petrus bei der Gefangennehmung des Herrn das Schwert zieht und dieser es ihm verbietet, sei mitgetheilt, um uns zu belehren, wie weit der Eifer für Christus ohne Tadel gehen könne. Wir sollten nicht das Schwert ziehen, nicht mit Steinen werfen, nicht mit Stöcken schlagen; denn unsere Waffen seien laut 2 Kor. 10, 4 keine fleischlichen, sondern mit Demuth sollten wir selbst unsern Mördern begegnen, wenn die Flucht uns abgeschnitten sei. „Denn weit besser ist es, daß Andere bei den an uns begangenen Ungerechtigkeiten von dem gerechten Richter auf den rechten Weg gewiesen werden, als daß wir selbst Blut fordern, indem wir die Frömmigkeit zum Vorwande nehmen. Sonst möchte man es wohl zu dem Unsinnigsten rechnen, durch den Tod der Verfolger den zu ehren, der für die Vernichtung des Todes selbst den Tod bereitwillig erlitt. Wir müssen dem Beispiele Christi

1) c. ep. Manich. n. 1.

2) De unit. eccl. n. 55. 52. Eben die an letzterer Stelle berührte Parabel machte den mittelalterlichen Theologen, welche die Verbrennung der Ketzer lehrten, große Schwierigkeit. Man pflegte sich zu helfen mit der Ausrede, Christus habe nur dann die Ausrottung der Häretiker verboten, wenn durch dieselbe auch Rechtgläubige mit zu Grunde gehen würden. Daß übrigens im Verlaufe der donatistischen Streitigkeiten Augustin seine Meinung änderte, und so gleichsam den Uebergang von der biblisch-patristischen Maxime zu der hierarchisch-mittelalterlichen bildete, ist bekannt.

folgen, der sich vertheidigen konnte, es aber verschmähte; wie dürfen wir nun wagen Gewalt anzuwenden? Dasselbe zeigte er auch Luk. 9, 54 f.: Da seine Jünger Johannes und Jakobus das sahen (daß die Samariter ihn nicht aufnehmen wollten), sprachen sie: Herr sollen wir bitten, daß Feuer vom Himmel komme, sie zu verzehren? Und er wandte sich um, drohte ihnen und sprach: Ihr wißt nicht, weß Geistes Kinder ihr seid." Aehnlich Procopius (zu Gen. 34, 1): Wenn es aber geschehen sollte, daß ein Gläubiger durch eine falsche Religion verleitet würde, so dürfen wir die nicht tödten, die ihn verleiten. Wir müssen dessen gedenken, der zu Petrus sprach: Stecke dein Schwert in die Scheide u. s. w. Wir müssen auch sorgen, daß Christus nicht zu uns spreche, wie Jakob zu seinen Söhnen sprach: „Ihr habt mich verhaßt gemacht, so daß ich böse erscheine den Bewohnern den Erde." Starkmüthig muß man in Bedrängnissen ausharren, segnen die Fluchenden, geduldig sein in jeder Drangsal und keine Drohungen ausstoßen. Bringen wir unsere Sache vor Gott, ihm ist die Rache, und er wird vergelten durch ein gerechtes Gericht.

2. Die Kirche als äußere Gemeinschaft (ἐκκλησία) machte eine Organisation nöthig. Dies wird schon speculativ oder besser gesagt mystisch vom Apostel angedeutet, da er sie den Leib Christi nennt und von den verschiedenen Verrichtungen der verschiedenen Glieder spricht. Fester und bestimmter aber drückt er sich an andern Stellen darüber aus, dort nämlich, wo er auf die factischen Verhältnisse Rücksicht nimmt. Den historischen Thatbestand der kirchlichen Organisation theilt uns auch an zahlreichen Stellen die Apostelgeschichte mit, und so sehen wir in dem zweiten Theile des N. T. das verwirklicht und ausgebildet, was Christus in den Evangelien andeutet oder verheißt. Da erblicken wir denn zuerst den charakteristischen Unterschied zwischen Gläubigen und Vorstehern, zwischen dem Volke und den Presbytern oder Episkopen, denjenigen, welche die Apostel zur Verwaltung ihres Amtes sich beigesellen, resp. zu Nachfolgern designiren. Ein neues Amt, das Diakonat, einzurichten, sehen sich die Apostel durch die Umstände veranlaßt. Daß Christus den Aposteln besondere Gewalten übertrug, die Gewalt das Wort Gottes zu verkünden, die Heilsgeheimnisse zu spenden, die ganze Kirche zu regieren, unterliegt keinem Zweifel; ebensowenig aber auch, daß sie dabei nur die Diener, nicht die Herren der Gemeinde waren, daß sie als Repräsentanten des Volkes handelten, nicht nach eigenem Willen, sondern nach dem vom h. Geist gegebenen Gesammtbewußtsein und -Willen

der ganzen Kirche ihr Amt zu verwalten hatten[1]). Dieser ächt neutestamentliche Gedanke hat sogar in der alten Liturgie seinen Ausdruck gefunden[2]), wie denn auch die in der Kirche von der Apostel Zeit an Jahrhunderte lang vom Volke geübte Wahl seiner kirchlichen Vorsteher nur eine practische Anwendung jener biblischen Grundsätze war[3]). Gleichfalls betheiligte sich gemäß Apg. 15, 22 die Gemeinde zu Jerusalem an dem Concile, welches die Apostel zur Entscheidung über die Frage nach der Verbindlichkeit der Legalien beriefen; und nach diesem Vorbilde handelte später das erste ökumenische Concil von Nicäa, an dessen Disputationen viele in der Dialectik erfahrene Laien Theil nahmen (Socrat. H. E. I, 8). Daß die kirchlichen Vorsteher ihre Gewalt im Namen und als Repräsentanten der Gemeinde ausüben, ist namentlich ein Lieblingsgegedanke des h. Augustinus. Er begründet denselben vorzüglich mit den neutestamentlichen Stellen, an welchen von dem Vorzuge des Petrus die Rede ist. Der Name Petrus wurde ihm gegeben, sagt er, damit er so die Kirche repräsentire[4]). Und anderswo: Da zu ihm gesagt wurde: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben u. s. w., stellte er die Gesammtkirche dar. Die Kirche also, die auf Christus gegründet wird, empfing von ihm die Schlüssel des Himmelreichs in der Person des Petrus, d. h. die Macht die Sünden zu binden und zu lösen[5]). Wiederum: Weil er allein (Petrus) die ganze Kirche repräsentirte, verdiente er zu hören: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben. Diese Schlüssel empfing nämlich nicht Ein Mensch, sondern die ganze Kirche. Darum also wird der Vorzug des Petrus gepriesen, weil er die Gesammtheit und Einheit der Kirche repräsentirte, da ihm gesagt wurde: Dir

1) Vgl. Langen das Vatic. Dogma, Bonn 1871, I, 20 ff.

2) Vgl. z. B. Sacram. Gelas. I, 20: Nach dem ordo Romanus wird bei der Priesterordination gebetet, daß die Neugeweihten per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem filii tui immaculata benedictione transforment.

3) Noch in den pseudoisidorischen Decretalen (Anaclet. ep. 2, 1) heißt es z. B: zur Weihe eines Priesters müßten die übrigen Priester und das Volk ihre Zustimmung geben. Socrat. H. E. I, 9 meldet, nach den Beschlüssen des Concils von Nicäa solle das Volk seine Geistlichen wählen; bloß die sollten vom Wahlrecht ausgeschlossen bleiben, welche, wenn auch nur einige Zeit, von der Kirche getrennt gewesen seien. IV, 30 berichtet er über die Wahl des Ambrosius durch das Volk.

4) Serm. 76, 1.

5) Tract. 124, 5 in Ioan.

übergebe ich, was allen übergeben worden ist u. s. w.[1]). Aehnlich sprachen sich mit Bezug auf Matth. 16, 18 s. Fulgentius von Ruspe[2]), Primasius[3]) u. A. aus.

Gleichwohl war nach der Auffassung der alten Kirche der im N. T. uns entgegentretende Unterschied zwischen Klerus und Volk ein wesentlicher und unvertilgbarer: Die Apostel waren mit einer übernatürlichen (priesterlichen) Vollmacht von oben ausgerüstet. Vielfach verlegte man die Thatsache dieser Ausrüstung auf das Pfingstfest[4]). Andere ließen die Apostel ihre verschiedenen priesterlichen Vollmachten bei verschiedenen Gelegenheiten empfangen. So die Macht Sünden zu vergeben, da Christus sie anhauchte: Empfanget den h. Geist, wem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben (Joh. 20, 22 f.); die Vollmacht das eucharistische Opfer darzubringen beim letzten Abendmahl: Thut dies zu meinem Andenken; die Vollmacht zu taufen (und Wunder zu verrichten) beim Pfingstfest[5]).

Da von den Diakonen erst die Apostelgeschichte redet, dieselben zunächst nur eingesetzt werden, um für die Armen zu sorgen, ihre Theilnahme am Kirchenamt sich bloß auf das Helfen bei der Predigt und dem Taufen beschränkt, was alles auch Laien gestattet werden konnte, so nahm die Kirche seit je her zwischen dem Diakonat und dem Priesterthum dieselbe unübersteigliche Kluft an, wie zwischen letzterm und der Laienschaft. Ein solcher Unterschied zwischen dem Diakonat und den erst später entstandenen untern Ordines wurde in dieser Hinsicht nicht gemacht[6]); die Versuche der Diakonen an Verrichtungen sich zu betheiligen, zu denen eine Ausrüstung mit höherer, priesterlicher Vollmacht nöthig war, wurde stets als der h. Schrift zuwider abgewiesen.

1) Serm. 295, 2. Vgl. noch de agone Ch. c. 30, in Ps. 108, 1. 18 u. viele a. St.

2) De remiss. peccat. 1, 19.

3) Zu Apok. 12.

4) Vgl. z. B. die Scholien von Maximus Confessor zu Dionys. Areop. de eccl. hier. V, 3, 1.

5) Ps.-Athan. Quaestt. in N. T. n. 29.

6) Nach dem Sacram. Gelas. I, 22. 96 z. B. wurde bei der Weihe der Diakonen wie bei der der Subdiakonen in ganz gleicher Weise bloß um die 7 Gaben des h. Geistes gebetet, damit sie ihr Amt gut verrichten möchten. Die apost. Constitutionen (VIII, 5) ordnen an, bei der Weihe des Bischofes solle gebetet werden, daß er die Macht erhalte, Sünden zu vergeben u. s. w.; (c. 18) bei der Ordination des Diakons bloß: erfülle ihn mit dem h. Geiste und mit Kraft, wie du Stephanus erfüllt hast.

Schwieriger war die Frage nach dem Verhältniß des Prieſterthums zum Epiſkopate. In den Evangelien finden wir einen analogen Unterſchied nicht vor. Wenn in ſpäterer Zeit Luk. 10, 1, wo von der Ausſendung der 70 Jünger die Rede iſt, auf das Prieſterthum im Gegenſatz zum Episcopate, welches mit dem Apoſtolat verbunden war, gedeutet wurde, ſo erſcheint dies willkürlich[1]). Daß jene ſiebenzig mit prieſterlicher Vollmacht ausgerüſtet worden ſeien, iſt im Evangelium nicht angedeutet. Eine Ausrüſtung mit höherer kirchlicher Vollmacht Seitens Chriſti finden wir nur bei den Apoſteln. Dieſe aber legen laut der Apoſtelgeſchichte zur Fortpflanzung ihrer Vollmacht wieder Andern die Hände auf, die bald ἐπίσκοποι, bald πρεσβύτεροι genannt werden. Daß dieſe beiden Namen im N. T. promiscue gebraucht ſeien, ſtellt Niemand in Abrede. Andererſeits wird nun aber auch, vorzüglich in den Paſtoralbriefen, wenigſtens inſofern unter den Kirchenvorſtehern ein Unterſchied gemacht, als Einer den Andern übergeordnet erſcheint, ſie anſtellt und richtet. (Tit. 1, 5 ff. 1 Tim. 5, 19. 22). Da indeſſen dieſer Unterſchied im N. T. kaum bemerkbar wird, hat man mitunter auch innerhalb der Kirche gemeint, derſelbe ſei erſt ſpäter nach menſchlicher Anordnung entſtanden. Wie es ſcheint, ſchreibt in dieſem Sinne der h. Auguſtin (ep. 19, 4) an Hieronymus: Obgleich den Titeln gemäß, welche bereits in den kirchlichen Gebrauch übergingen, der Episcopat höher iſt als der Presbyterat u. ſ. w. Beſtimmt äußert der h. Hieronymus, da jeder Prieſter die von ihm Getauften als die Seinigen in Anſpruch genommen, ſei zur Verhütung von Schismen in der ganzen Welt angeordnet worden, daß Einer, aus den Prieſtern gewählt, den Andern übergeordnet werde (zu Tit. 1), und wendet ſich dann an die Biſchöfe mit der Mahnung: ſie ſollen wiſſen, daß ſie mehr durch Gewohnheit, als nach der Anordnung des Herrn (dispositionis Dominicae veritate) höher als die Prieſter ſeien. Anderswo (ep. 146, 1) ſagt er geradezu: nach dem N. T. gebe es keinen Unterſchied zwiſchen Prieſter und Biſchof[2]). Aehnlich äußert ſich der Diakon Hilarius, indem er den unterſchiedloſen Gebrauch von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος mit der Frage motivirt: denn was iſt der Biſchof auch anders als der erſte Presbyter, der oberſte

1) Der Papſt Johannes III (560—73) behauptet ep. ed. Migne p. 13 von den chorepiscopi, ſie nähmen die Stelle der 70 ein, und dürften, da ſie bloß Prieſter ſeien, nicht durch Handauflegung den h. Geiſt mittheilen.

2) Ebenſo heißt es in der Inhaltsangabe des alten cod. Fuld. zu Phil. 1: De presbyteris quod ipsi fuerint aliquando episcopi.

Prieſter? u. ſ. w.[1]). Und in dem nach dem h. Ambroſius benannten Commentar zu 1 Tim. 3, 8 ff. ſagt er, Paulus rede bloß von Biſchöfen und Diakonen, weil die Weihe der Biſchöfe und der Prieſter dieſelbe ſei; der erſte aus den Presbytern ſei Biſchof. Einiger Maßen im Widerſpruch mit ſich ſelbſt aber fährt er dann fort: Von Timotheus ſagt er, er ſei zum Presbyter ordinirt; weil dieſer aber Niemanden vor ſich hatte, war er der Biſchof. Darum zeigt er ihm auch, wie er einen Biſchof ordiniren ſoll; denn es wäre doch nicht recht geweſen, daß ein Niedrigerer den Höhern ordinirte; denn Niemand theilt mit was er nicht empfing. Darum, meint der h. Epiphanius, würden, wie es ſcheine, im N. T. die ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι mit einander identificirt, weil bald in einer Gemeinde der Biſchof, bald die Prieſter gefehlt hätten. Wo kein Würdiger ſich gefunden, ſei die Stelle des Biſchofes leer geblieben, wo keine hinreichende Anzahl vorhanden geweſen, hätten die Prieſter gefehlt. Richtiger ſagt der h. Chryſoſtomus, von den Biſchöfen gehe Paulus (1 Tim. 3, 8) gleich zu den Diakonen über mit Ueberſchlagung der Prieſter, weil dieſe mit den Biſchöfen als wenig von ihnen unterſchieden zuſammengefaßt ſeien. „Denn auch die Prieſter haben die Lehrgewalt empfangen und die Vorſteherſchaft in der Kirche. Und was er von den Biſchöfen ſagte, das gilt auch von den Prieſtern. Denn bloß durch die Vollmacht zu ordiniren ſcheinen jene vor den Prieſtern etwas voraus zu haben“[2]). Und Primaſius (zu 1 Tim. 3): Es fragt ſich, warum er die Prieſter nicht erwähnt hat: aber bei den Biſchöfen hat er die Prieſter mit einbegriffen, weil es der zweite und mit jenem faſt ein Grad iſt, wie durch viele Zeugniſſe der h. Schrift erwieſen wird. Strenger hält Theodoret die Unterſchiede aus einander. Zu Phil. 1, 1 bemerkt er, hier nenne der Apoſtel die Prieſter ἐπίσκοποι. Daſſelbe geſchehe auch Apgſch. 20, 28, wo Paulus die Vorſteher der Epheſiniſchen Kirche (20, 17) ermahnt, auf die Heerde acht zu haben, in welcher der h. Geiſt ſie zu ἐπίσκοποι geſetzt habe, die Kirche Gottes zu weiden. Gleichfalls ſeien die an den ἐπίσκοπος geſtellten Anforderungen an jeden Prieſter geſtellt. Epaphroditus hingegen ſei nicht bloß Prieſter, ſondern Biſchof geweſen; denn er werde (Phil. 2, 25) ἀπόστολος genannt. Und weiter heißt es zu 1 Tim. 3, 1, der Episcopat umfaſſe hier den Presbyterat mit, weil ſpäter bloß

1) Quaestt. ex V. et N. T. (Op. Aug. ed. Migne 3, 2301 ff.).
2) in 1 Tim. hom. 11, 1.

von den Diakonen gehandelt werde. ἐπίσκοποι seien die Prieſter, ἀπόστολοι die Biſchöfe, weßhalb auch das Decret des Apoſtelconcils erlaſſen werde von den ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι.

Unter den Anforderungen, welche der Apoſtel an die Kirchenvorſteher ſtellt, erregt nur die eine Zweifel, daß dieſelben Eines Weibes Mann ſein müßten. Gewöhnlich verſtanden die Väter dieſe Anordnung ſo, daß der Apoſtel den vom Kirchenamt ausſchließen wolle, der nach einander zwei Frauen gehabt, der als Wittwer noch einmal geheirathet habe [1]). Es kommen aber auch ſchon im Alterthum abweichende Deutungen vor. So nimmt Theodoret (zu 1 Tim. 3, 2) jene Beſtimmung in dem Sinne: nur wer keuſch mit Einer Frau lebt im Gegenſatz zur Vielweiberei und zum heidniſchen Maitreſſenweſen, ſoll zum Kirchenamt zugelaſſen werden; Theodor von Mopſueſtia (zu 1 Tim. 3, 2 und 5, 9) für: wer bloß Eine Frau hat im Gegenſatz zum unzüchtigen Leben und zu der Erlaubniß des moſaiſchen Geſetzes, zwei Frauen zu gleicher Zeit zu haben. Wer als Wittwer geheirathet habe, ſolle vom Episcopat nicht ausgeſchloſſen ſein.

3. Daß die Apoſtel alle die gleiche, volle, wie wir jetzt ſagen, biſchöfliche Gewalt beſaßen, iſt gewiß. Ihnen ertheilte Chriſtus gemeinſchaftlich den h. Geiſt, er ſandte ſie in gleicher Weiſe aus, die Völker zu lehren, er verlieh ihnen Allen die Macht zu binden und zu löſen, ſie Alle empfingen am Pfingſtfeſt den h. Geiſt. Dem entſprechend treten nun auch die Apoſtel nach Ausweis der Apoſtelgeſchichte perſönlich und ſchriftlich in ihren Briefen auf, mit göttlicher Vollmacht ausgerüſtet, alle ſelbſtändig, unabhängig von einander, aber einig in der Lehre und in der Verfolgung ihrer Ziele, weil miteinander verbunden unter dem gemeinſamen Haupte Chriſtus durch den h. Geiſt. Gleichwohl wird bekanntlich Petrus durch zwei Verheißungen des Herrn (Matth. 16, 18 f.) und durch zwei Aufträge (Luk. 22, 32. Joh. 21, 15 ff.) vor den Uebrigen ausgezeichnet. Und wenn es nach den Worten Chriſti noch zweifelhaft erſcheinen könnte, ob er wirklich eine Auszeichnung erhalten hätte, ſo muß

1) So z. B. Const. ap. VI. 17. Oft brachte man dieſe pauliniſche Vorſchrift mit Ezech. 44, 22. Lev. 21, 14 in Verbindung, wo dem jüdiſchen Prieſter nur die Ehe mit einer Jungfrau geſtattet wird. Vgl. z. B. die Decretale des Papſtes Siricius (Op. Leon. Migne 3, 560). Dies geſchieht auch vom Papſte Leo dem Großen, der wiederholt, z. B. ep. 10, 3. 12, 3 die Ordination eines mit einer Wittwe Verheiratheten verbietet. Ebenſo von den Päpſten Innocenz I. (ep. 3, 10. 37, 4), Hilarius (ep. 2, 4) u. a.

alles Bedenken schwinden Angesichts der Thatsachen, von denen die Apostelgeschichte berichtet, und Angesichts der Stellung, welche die Evangelisten unbestreitbar dem Petrus unter den Aposteln einräumen [1]). Dieses doppelte Verhältniß, das der wesentlichen Gleichheit Aller und das des Vorranges des Petrus vor den Uebrigen findet sich denn auch nach neutestamentlicher Lehre unzählige Male bei den Vätern ausgesprochen [2]).

Sehen wir nun, wie sie im Einzelnen die drei berühmten neutestamentlichen Stellen über den Primat gedeutet haben. Den Grund, warum Christus gerade den Petrus zum Felsen, zum Fundamente der Kirche machte, fanden sie in dessen persönlicher Tugend, namentlich in seiner Glaubensfestigkeit. So z. B. unter den Griechen Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, unter den Lateinern selbst Leo der Große. Die Worte: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen (Matth. 16, 18), deutete man namentlich im Hinblick auf 1 Kor. 3, 11. 10, 4, wo Christus selbst als der (einzige) Fels oder Grundstein der Kirche bezeichnet wird, häufig (freilich unlogisch) auf Christus; viel häufiger aber auf Christus als den Inhalt des Glaubens, des Bekenntnisses des Petrus, also auf diesen Glauben, auf dieses Bekenntniß selbst, und insofern Petrus der Träger oder Repräsentant desselben war, ließ man die Kirche auch auf den Apostel gebaut werden. Er kam aber dann nicht sowohl für seine Person, als vielmehr in seiner Eigenschaft als der Glaubende, der Bekennende κατ' ἐξοχήν, als der, welcher zuerst das Bekenntniß der Gottheit Christi abgelegt hatte, in Betracht. So stark stand dabei dieser Gedanke im Vordergrund, daß man mitunter Petrus gleichsam nur als den Typus der Gläubigen behandelte, aus welchen die Kirche sich aufbaue, als deren ersten Stein. Auf Grund der wesentlichen Gleichheit aller Apostel und mit Bezug auf Eph. 2, 20 äußerte man auch bisweilen die Meinung, Petrus werde als Repräsentant des Apostelcollegiums an jener Stelle das Fundament der Kirche genannt, und fand dann wohl in derselben die Gründung des Episkopates. Abweichend von diesen verschiedenartigen Deutungen bezogen seit dem 4. Jahrh. nur einzelne Päpste oder Schriftsteller in Briefen, welche sie an Päpste richteten, die fraglichen Worte auf den römischen Stuhl oder auf die Inhaber dieses Stuhles als Nachfolger des Apostelfürsten [3]).

1) Vgl. Langen das Vatic. Dogma I, 28 ff.
2) Vgl. die Belege bei Langen, a. a. O. S. 87 ff.
3) Vgl. die Belege bei Langen a. a. O. S. 39 ff.

Auf den Felsen verhieß Christus seine Kirche zu bauen, damit sie eine unüberwindliche Stärke, eine ewige Dauer besitze. Dies drückte er aus durch die Worte: sie werde sich mit den πύλαι ᾅδου messen können. Schon von den Vätern ist dieser Ausdruck verschieden gedeutet worden. Bald dachte man sich unter dem ᾅδης die Hölle, was allerdings dem biblischen Sprachgebrauche dieses Wortes nicht gemäß ist, und verstand unter den Pforten die Macht der Hölle. Bald faßte man richtig ᾅδης für שְׁאוֹל und verstand darunter die Unterwelt, das Todtenreich, so daß nun der Gedanke zum Vorschein kam, das Todtenreich werde die Kirche nie verschlingen, sie werde nicht untergehen. Häufig auch deutete man den Ausdruck bildlich auf die äußern Verfolgungen der Kirche oder auf die Häresien, indem man in letzterm Falle entweder unter der Macht der Hölle die Irrlehren sich dachte, oder noch plastischer unter den Pforten der Hölle den Mund des Häretikers sich vorstellte, der die Irrlehren verkündete. Die Macht der Hölle, zunächst wie sie sich in den äußern Verfolgungen offenbarte, scheint der h. Chrysostomus unter den πύλαι ᾅδου zu verstehen. Er bemerkt nämlich zum Hebräerbrief (hom. 21, 3): Er sagte, die Pforten der Hölle würden die Kirche nicht überwältigen, und zwar trotzdem sie verfolgt wird, und Niemand würde die Verkündigung der Lehre zerstören. Einfach die ewige Dauer der Kirche findet er anderswo in den Worten: die Pforten der Hölle werden sie nicht besiegen, d. h. wenn solche Gefahren hereinbrechen, daß wir selbst bis zum Hades herabsinken, bleibt die Kirche doch fest [1]). Der h. Epiphanius sagt (haer. 30, 24), die Ketzer seien die Werke des Teufels, die Pforten der Hölle, welche den Felsen und die darauf gebaute Kirche nicht überwältigen. Und haer. 74, 14: die Pforten der Hölle sind in Wahrheit alle Häresien, aber gegen den Felsen vermögen sie nichts, d. i. gegen die Wahrheit. Die Pforten der Hölle, meint Isidor von Pelusium (ep. 1, 238), sind die Gottlosen und die Blasphemien der Häretiker, welche die Kirche bekämpft, von denen sie aber nicht überwunden wird. Die Pforten der Hölle, schreibt Cyrill von Alexandrien zu Zach. 12, 9, sind die Verfolger der Kirche, welche ihre Anhänger auf das Seiltänzergerüst (πέταυρον) der Hölle führen. Die Lehre Christi, äußert Theodoret (ep. 141) hat festen Bestand nach den Worten: die Pforten der Hölle u. s. w. Er meint nämlich, sie sei durch die manchfaltigen mächtigen Häresien seiner Zeit nicht zu überwinden. Du bist Petrus, sagte

1) De inscript. Act. 2, 1.

Chriſtus auch der Deutung des Johannes von Damaskus, und auf dieſen Felſen iſt die Kirche gefeſtigt, und die Pforten der Hölle, der Mund der Häretiker (*πύλαι ᾅδου, αἱρετικῶν στόματα*) werden ſie nicht überwältigen [1]). Aus der lateiniſchen Kirche fügen wir noch folgende Aeußerungen bei. Die Pforten der Hölle, meint der h. Ambroſius, befänden ſich auf der Erde; wie an den Pforten der Gerechtigkeit (in portis iustitiae) die Heiligen den Herrn prieſen, ſo leugneten ihn die Gottloſen an den Pforten der Sünden (in portis criminum) [2]). Er hat alſo wohl bei jenem Ausdruck an die Sünder, zunächſt an die Verfolger der Kirche gedacht. Anderswo ſagt er ausführlicher: wo alſo Petrus iſt, da iſt die Kirche, wo die Kirche iſt, da iſt kein Tod, ſondern ewiges Leben. Und darum fügte er bei: und die Pforten der Hölle (portae inferi) ſollen ſie nicht überwältigen, und dir will ich die Schlüſſel des Himmelreichs geben. Glücklicher Petrus, den das Thor der Hölle (inferorum porta) nicht überwältigte, dem das Thor des Himmels ſich nicht verſchloß, ſondern der hingegen den Eingang zur Hölle (inferni vestibula) vernichtete, den Himmel öffnete. Auf Erden alſo hingeſtellt, öffnete er den Himmel, ſchloß die Hölle (inferi) [3]). Hier nimmt, allerdings unrichtig, Ambroſius einen Gegenſatz an zwiſchen: die Pforten der Hölle ſollen dich nicht überwältigen, und: dir will ich die Schlüſſel des Himmelreichs geben. Danach ſtellt er Petrus dar als denjenigen, der durch ſein Bekenntniß die Hölle überwunden und den Himmel geöffnet habe, d. h. für ihn und für Alle, die ſeinen Glauben bekennen, für die ganze Kirche, die er repräſentirt, iſt die Hölle geſchloſſen, der Himmel geöffnet. Auf dieſelbe Auffaſſung läuft die ſcheinbar andere Deutung hinaus, welche Ambroſius in Luc. VII, 98 sq. den Worten gibt. Wenn du ein Fels biſt, wirſt du in der Kirche ſein, weil die Kirche auf dem Felſen ſteht. Wenn du in der Kirche biſt, werden die portae inferi dich nicht überwältigen. Die portae inferi ſind die Pforten des Todes, die Pforten des Todes können aber nicht die Pforten der Kirche ſein. Was anders aber ſind die Pforten des Todes, d. h. die portae inferi, als alle einzelnen Sünden? Hier wird freilich portae inferi nicht für Höllen- ſondern für Todespforten genommen; aber der Kirchenlehrer denkt dabei nicht wie Andere an phyſiſchen Tod, Untergang, ſondern an

1) De recta sententia n. 4.
2) De bono mortis n. 56.
3) In Ps. 40, enarr. n. 30.

den geistigen, an die Sünde. So erhalten wir doch schließlich wieder denselben Gedanken wie oben, daß Petrus und in ihm jeder Gläubige Sünde und Hölle überwunden habe. Dieselbe Auffassung findet sich in dem alten Gothischen Missale auf Petri Stuhlfeier: Führe die Seelen der Verstorbenen aus dem Tartarus, und mögen über die Begrabenen die Pforten der Unterwelt keine Gewalt haben, von denen die Kirche glaubt, daß sie durch den Glauben des Apostels überwunden werden [1]). Aehnlich auch Maximus von Turin (hom. 77): die Pforte der Unterwelt vermochte nichts gegen den, der sich den Eingang zur Pforte der Ewigkeit öffnete. Und hom. 81: Wenn also die Pforte der Unterwelt nichts vermag gegen den Apostel und Martyrer Petrus, so wird auch, wer dem Martyrer beigesellt ist, vom Tartarus nicht festgehalten. Der Papst Leo I. erläutert serm. 51, 1 portae inferi durch leges mortis und drückt jenen Gedanken so aus: die Kirche solle nach der Verheißung Christi nie dem Tode, dem Untergang verfallen. Ebenso äußert er sich serm. 62, 2. In dem Sinne von Macht der Hölle oder des Teufels dagegen scheint er den Ausdruck ep. 10, 1 zu fassen, wo er sagt: auf der Festigkeit des Petrus sollte der Bau des ewigen Tempels beruhen, daß ihn weder menschliche Verwegenheit angreifen, noch die Pforten der Hölle überwinden könnten [2]). In einem der unächten Sermone Leo's (18, 1) endlich wird der fragliche Ausdruck entweder genommen für: „du schließest die Hölle" in dem Sinne des h. Ambrosius, oder aber: durch deine Binde- und Lösegewalt bist du zum Herrn über Himmel und Hölle gesetzt; denn der Verf. sagt, indem er den Worten des Heilandes eine andere Wendung gibt: über die Pforten der Hölle hatte er Gewalt erhalten. Bestimmt spricht Cassian seine Ansicht aus: portae inferni fides est haereticorum, immo perfidia [3]). Ebenso bestimmt Primasius, der zu Apok. 21 unter den portae inferi geradezu den Teufel versteht.

Eine noch größere Differenz bestand unter den Kirchenvätern über die richtige Deutung des Ausdruckes: die Schlüssel des Himmel-

1) Migne Patrol. lat. 72, 257.

2) Ungewiß ist es auch, in welchem Sinne der Ausdruck in dem Ende des 5. Jahrh. zusammengestellten, aber theils noch von Leo herrührenden Lib. sacram. eccl. Rom. genommen ist; denn dort heißt es n. 16, 17: qui ecclesiam tuam in apostolica soliditate fundatam ab infernarum eruis terrore portarum, cf. 16, 25.

3) De incarn. Christi 3, 13.

reiches und über die Frage, in welcher Weise und inwiefern Petrus die Himmelsschlüssel erhalten habe. Sehr oft verstanden die Väter darunter die religiöse Erkenntniß oder den Glauben, durch welchen Petrus sich und allen, die ihm im Glauben nachfolgten, den Himmel geöffnet habe. Einzelne Stellen dieser Art, wie die von Origenes und Ambrosius sind bekannt. Origenes versteht unter den Schlüsseln das dem Glauben entsprungene Tugendleben. Ambrosius aber ermahnt einfach (in Luc. VII, 5): sei also auch du ein Petrus, fromm, gläubig, friedfertig, damit du die Pforten der Kirche öffnest und den Pforten des Todes entgehest. Und in demselben Werke (VII, 177) identificirt er das Reich Gottes mit dem Glauben und fügt bei: der h. Petrus endlich, der allen Glauben besaß, empfing die Schlüssel des Himmelreichs, um auch Andern zu öffnen. Wehe mir, ruft Pseudo-Ambrosius aus, wenn ich die Verschlüsse der menschlichen Unwissenheit nicht durch jene Schlüssel des Himmelreiches aufschließe, die wir Bischöfe (sacerdotes) alle in dem Apostel Petrus empfangen haben[1]). Ausführlich lehrt der Verfasser eines pseudo-ambrosianischen Sermo, wohl Maximus von Turin (33, 5): Um uns den verschlossenen Himmel zu öffnen, müssen wir den Schlüssel Petri ergreifen. Ja, lasset uns Petrus bitten, daß er als guter Thürhüter des himmlischen Palastes uns öffne. Ich möchte behaupten, der Schlüssel Petri sei sein Glaube, durch den er die Himmel öffnete, sicher in's Todtenreich (inferna) hinüberging, furchtlos über den See wandelte. So groß nämlich ist die Kraft des apostolischen Glaubens, daß ihm alle Elemente offen stehen, d. h. daß vor ihm die Himmelspforten (angelicae ianuae) nicht verschlossen bleiben, die Pforten der Hölle (portae tartari) ihn nicht überwältigen, die Wasserwogen sich vor ihm nicht senken. n. 6. Dieser Schlüssel ist das Glaubensbekenntniß, welches die zwölf Künstler verfertigten, damit wir als Schüler Petri das Todtenreich zu erschließen, die Himmel zu öffnen (inferna reserare, coelos aperire) vermöchten. Nach Luk. 11, 52: wehe euch ihr Schriftgelehrten, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß weggenommen habt, seien die Schlüssel, sagt Eucherius von Lyon, von denen das Evangelium spreche: dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben, die Oeffnung der geistlichen Erkenntniß, ferner die Tugenden der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Milde[2]). Aehnlich schreibt Maximus von

1) De dignit. sacerd. c. 1.
2) Lib. form. c. 8.

Turin (hom. 116): den Schlüssel der Wissenschaft hatten die Pharisäer verloren, von den Aposteln wird er wiedergefunden gemäß den Worten: Dir will ich die Schlüssel u. s. w.[1]). Der h. Didymus: Die Schlüssel erhielt Petrus, damit er denen, die so glauben, wie er in seinem Bekenntniß sich ausgedrückt, und wie die Apostel vom Herrn vernahmen: Taufet im Namen des Vaters u. s. w., in dem Reiche Gottes öffne, denen aber, welche die Trinität nicht so bekennen, den Eingang verschließe. Aus Gregor von Nyssa führt Procopius (zu Hohel. 5, 5) an: Das Schloß zu dem schmalen Wege händigt das Wort dem Petrus ein und denen, die ihm folgen (*τοῖς κατὰ Πέτρον*). Darum öffnet sich die Braut die Thüre des Reiches mit den Händen, welche auf die Werke hinweisen, und mit dem Schlosse (*κλεῖθρον*) des Glaubens; denn durch beides wird uns der Schlüssel zum Reiche des Wortes zurecht gemacht. Der h. Basilius aber faßt die Worte einfach als Ausdruck für den Gedanken, daß dem Petrus der Eingang in's Himmelreich gestattet worden sei. Er sagt nämlich (de iudicio Dei n. 7): Petrus, der vor allen Jüngern bevorzugt und gepriesen wurde, der die Schlüssel des Himmelreichs empfing, da er vom Herrn vernahm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Theil an mir. Zum Verständniß für diese Combination muß bemerkt werden, daß der h. Basilius in seinen Schriften die letzte Stelle sehr oft als Beweis dafür verwendet, daß derjenige, welcher seine böse Gesinnung ändere, zu Gnaden aufgenommen werde. Und von Basilius selbst bemerkt dessen Lobredner Gregor von Nazianz (or. 43, 76), weil er den Petrus nachgeahmt, seien ihm auch dessen Schlüssel anvertraut worden.

Am Pfingstfest, sagt Cosmas der Indienfahrer, trat Petrus auf, der große Prediger dieses neuen Bundes, das Volk belehrend, und indem er die Himmelsschlüssel trug, die ihm von Christus anvertraut waren, verkündete er mit Muth, was auch die Evangelisten niederschrieben[2]). Wie also bei Didymus Petrus, als das Urbild der Rechtgläubigen, denen die seinem Glauben folgen, der Schlüsselträger ist, so gibt ihm ähnlicher Weise in seiner Eigenschaft als erstem Verkünder der christlichen Lehre Cosmas die Schlüssel in die Hand, d. h. läßt ihn durch seine Lehre den Menschen den Himmel erschließen. Schon den spätern römischen Einfluß verrathend

1) Serm. 27 finden wir wörtlich dieselbe Ausführung wie wir sie eben aus Pseudo-Ambrosius mittheilten.

2) Topogr. christ. V, p. 296 Migne.

ſchreibt während eines längeren Aufenthaltes zu Rom Maximus Confeſſor: von Anfang an hätten alle chriſtlichen Kirchen als einziges Fundament und als Grundſtein die römiſche erhalten, welche nach der Verheißung des Erlöſers von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werde, ſondern die Schlüſſel des rechten Glaubens und Bekenntniſſes beſitze[1]).

Seltener findet ſich die Auffaſſung der Himmelsſchlüſſel, nach welcher Petrus durch die Ueberreichung derſelben gleichſam zum himmliſchen Thürhüter gemacht wäre, der den Gläubigen dort eine Wohnung zu bereiten und ſie einzulaſſen hätte. Aſterius (hom. 8): Er empfängt die Schlüſſel des Reiches und wird Herr über deſſen Thore, ſo daß er ſie öffnet, wem er will, und ſchließt, denen es recht iſt, namentlich aber den Gottloſen, welche jenes Bekenntniß leugnen, durch das er als achtſamer Wächter der kirchlichen Güter den Eingängen zum Reiche vorgeſetzt wurde[2]). Wie beim Papſte Bonifaz, begegnen wir dieſer Auffaſſung auch beim Papſte Felix. Derſelbe ſchreibt an Petrus Fullo (ep. 4), die Häretiker ſeien abgefallen von der orthodoxen Lehre und von der Gemeinſchaft mit „unſerm glorreichen Führer, unſerm Vorgänger Petrus, der die Schlüſſel des Reiches von unſerm Erlöſer empfing. Die aber des Apoſtels theilhaft ſein wollen, laſſen ſich auch von ſeiner Lehre führen.“ Und an den Kaiſer Zeno (ep. 5): Empfange gnädig durch unſere Wenigkeit das ehrwürdige und göttliche Bekenntniß des h. Petrus, des Apoſtelfürſten, dem auch die Schlüſſel des Reiches vom Erlöſer überliefert wurden, der auch Ew. chriſtlichſten Majeſtät einen Platz im Himmel bei den h. Engeln bereiten wird. Gleichfalls heißt es in dem nach dem Papſte Gregor benannten Sacramentar: Er ſollte Thürhüter im Himmel werden, um als Bürger in das Reich Gottes einzulaſſen, die er will[3]). Bei dieſer Anſchauung dachte man natürlich nur an die Perſon des Petrus, nicht an ein von ihm auf Andere vererbtes Kirchenamt, womit freilich nicht geſagt ſein ſoll, daß die Päpſte, welche das perſönliche Wohlwollen des h. Petrus für ſo entſcheidend hielten, ſich ſelbſt die Schlüſſelgewalt im kirchlichen Sinne abgeſprochen hätten.

Neben jener Deutung nämlich, nach welcher der Glaube des

1) Fragm. ep. Romae scriptae p. 137 Migne.

2) Hiermit ſind die Arianer gemeint, deren ſophiſtiſchen Diſtinctionen der [illegible] das einfache Bekenntniß Petri gegenüberſtellt.

3) Op. Greg. Migne IV, 617.

Petrus der Schlüssel zum Himmelreich sein soll, kömmt bei den Vätern noch die andere vor: die Schlüssel bedeuten die priesterliche Vermittlung, durch welche man allein zum Heile gelangt; namentlich die Gewalt der Sündennachlassung. In dem pseudo-clementinischen Brief an Jakobus heißt es allgemein, die Binde- und Lösegewalt sei die Gewalt Entscheidungen zu treffen, also überhaupt die kirchliche Autorität im weitesten Umfange. Meist aber deutete man die Worte specieller. Auf Lehrentscheidungen z. B. bezieht sie der Papst Felix (ep. 1 ad Acacium): Was durch die Entscheidungen der apostolischen Lehre auf Erden gebunden würde, das, sagte er, solle auch im Himmel nicht gelöst werden. Und glauben wir nicht, daß, von welchen Gefahren die Kirche auch umgeben sein mag, das Urtheil des h. Petrus oder die Autorität der Gesammtkirche etwas von ihrem Gewichte verliere. Mehr an eine eigentlich richterliche Gewalt denkt schon Vigilius von Tapsus, wenn er (de trin. lib. 7) sagt: Habt ihr nicht gelesen, daß Petrus, der die Schlüssel des Himmelreichs hatte, zu Ananias sprach: Warum hat der Satan dein Herz erfüllt, dem h. Geiste zu lügen? und fortfuhr: du hast nicht Menschen, sondern Gott gelogen? Noch concreter sagt z. B. der h. Johannes von Damaskus, der das bis zu seiner Zeit entwickelte Glaubensbewußtsein der griechischen Kirche repräsentirt, Christus habe den Petrus zum Schlüsselträger des Himmelreiches ordinirt (χειροτονεῖν). Und anderswo, Gott habe den Petrus bei der Verleugnung so tief fallen lassen, damit er, der das Steuer (οἴακες) der Kirche erhalten sollte, mit den reumüthigen Sündern um so mehr Barmherzigkeit habe [1]). Mit dieser Erklärung war von selbst gegeben, daß man die Schlüsselgewalt nicht auf die Person des Petrus beschränkte, sondern als Ausfluß eines kirchlichen Amtes auffaßte, für dessen Verwaltung freilich der h. Petrus wiederum selbst als ewiges Muster dastand. Daher sagte der Papst Leo: Es bleibt also das Privilegium des Petrus, wo immer seiner Gerechtigkeit gemäß ein Urtheil gefällt wird, und es ist da keine zu große Strenge oder Nachgiebigkeit, wo nichts gebunden, nichts gelöst wird, als was der h. Petrus bindet oder löst [2]). Die Vollmacht zu binden und zu lösen galt nämlich allgemein nur als ein anderer Ausdruck, als eine Specification der Uebertragung der Himmelsschlüssel [3]). In jenem Sinne ist nun auch die Aeuße-

1) In transfig. Dom. n. 6. — Hom. in sabb. s. n. 33.

2) Serm. 4, 2 ff. 83, 2.

3) Ausdrücklich sagt dies Gregor der Große (in Ps. poenit. 5, 36), indem er die Schlüssel des Himmels auch Andern als dem Petrus überreicht sein

rung des h. Maximus von Turin zu nehmen (hom. 70): Petrus hat die Regierung (gubernacula) der ganzen Kirche erhalten, — der Spruch des Petrus wird von dem ewigen Richter ratificirt. Durch die Schlüssel des Reiches schließt und öffnet er den Himmel. Noch klarer hom. 68: durch die Beurtheilung der Verdienste, vermöge seiner Richtergewalt verschließt oder öffnet er einem Jeden das Himmelreich. Der Schlüssel des Petrus, sagt fast mit denselben Worten Faustus von Riez (serm. 6, 2), ist seine Zunge, weil der Apostel durch die Beurtheilung der Verdienste einem Jeden das Himmelreich entweder verschließt oder öffnet. Diese Worte könnte man ausschließlich auf Petrus beziehen, als ob Faustus in ihm den Richter aller Menschen erblickte, wenn er nicht nachträglich noch auf die Stelle hinwies: denen ihr die Sünde erlasset u. s. w. (Joh. 20, 23). Dieser Hinweis zeigt, daß er, und also auch wohl Maximus, an ein apostolisches, kirchliches Amt gedacht hat. Nur klarer noch findet sich dieselbe Auffassung bei Cäsarius, dem Bruder Gregors von Nazianz: die dem Petrus übergebene Schlüsselgewalt ist die Verzeihung der Sünden; der Schlüssel ist seine Zunge[1]). Aehnlich der h. Didymus: Petrus, oder vielmehr alle durch ihn, empfingen die Gewalt, die in der Verfolgung Gefallenen wieder in die Kirche aufzunehmen, wenn sie sich bekehrten. Und dabei verweist er auf (Matth. 18, 18): Was ihr lösen werdet auf Erden u. s. w[2]). Lag es schon an sich nahe, Petrus als Repräsentanten der Apostel oder aller Gläubigen der ganzen Kirche zu betrachten, so konnte man vollends aus dem Grunde die Schlüsselgewalt nicht auf ihn beschränkt sein lassen, weil die folgenden Worte, welche diese Gewalt bloß erläutern: was du binden wirst auf Erden u. s. w., an jener andern Stelle an alle Apostel gerichtet sind. Darum bemerkt der h. Ambrosius zu den Worten: dir will ich die Schlüssel u. s. w.: Was zu Petrus gesagt wird, wird zu den Aposteln gesagt[3]). In einem mit Unrecht

läßt: quibus regni coelorum claves tribuit, eis ligandi atque solvendi potestatem dedit.

1) Dial. IV, 194.

2) De Trin. I, 30. In einem mit Unrecht dem Papste Leo zugeschriebenen Sermo (14, 4) wird der thörichte Versuch gemacht, aus den Worten: was du auf Erden binden wirst, das Recht willkürlicher Verfügung über irdische Angelegenheiten abzuleiten: cujus (Petri) et coelum et terra subjecta sunt potestati. Qui coelum claudit et aperit, terrena pro suo arbitrio ligat et solvit. Im spätern Mittelalter wurde diese Deutung bei den Curialisten allgemein üblich.

3) in Ps. 38 enarr. n. 37.

dem h. Eucharius von Lyon zugeschriebenen, erst unter Gregor dem Großen verfaßten Werke heißt es, die Apostel und apostolischen Männer hätten die Schlüsselgewalt empfangen, ließen durch ihre Binde- und Lösegewalt die Würdigen in das Himmelreich ein und schlössen die hartnäckigen Sünder durch Excommunication und Anathem vom ewigen Leben aus[1]). Mit Petrus, führt Gaudentius von Brixen aus, empfangen nach Joh. 20, 22: wem ihr die Sünden erlasset u. s. w., und nach Matth. 28, 19: lehret alle Völker, alle Apostel die Schlüssel. Die Thüre des Himmelreichs nämlich wird nur durch diesen Schlüssel der geistigen Sakramente geöffnet (serm. 16). Maximus von Turin läßt, da er die beiden Apostelfürsten feiert, Petrus den Schlüssel der Macht empfangen zur Oeffnung des Himmels, und Paulus den Schlüssel der Erkenntniß zur Unterrichtung der Gläubigen (hom. 72), sagt dann aber auch wieder serm. 27: der Schlüssel des Petrus ist sein Glaube; dieser Schlüssel wurde von allen Aposteln zubereitet, da sie das (apostolische) Glaubensbekenntniß zusammensetzten. Gregor der Große erkennt in Folge der ihm verliehenen Schlüsselgewalt dem Petrus den Primat über die ganze Kirche zu, will aber keineswegs von seiner Macht die Macht aller übrigen Apostel absorbirt wissen. Petrus, schreibt er ep. 5, 20, empfing die Schlüssel des Himmelreiches, die Macht zu binden und zu lösen ward ihm verliehen, die Sorge und Vorsteherschaft über die ganze Kirche wird ihm anvertraut, und dennoch wird er nicht allgemeiner Apostel genannt; — während Leo der Große in dem die Schlüssel empfangenden Petrus allgemein den Repräsentanten aller Kirchenfürsten erblickte[2]). Aehnlich sagt der Areopagite, nach der Verheißung was du binden wirst u. s. w. habe Petrus und Jeder, der gleich ihm Bischof sei (κατ' αὐτὸν ἱεραρχής), nach den dem Petrus vom Vater geoffenbarten Satzungen die Gottliebenden zuzulassen, die Gottlosen auszuschließen[3]).

Die Stelle bei Luk. 22, 32: ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht verloren gehe u. s. w., ist von den Vätern meistens so verstanden worden, daß Christus damit gesagt habe, Petrus werde bei der Verleugnung den Glauben nicht verlieren in Folge der ihm durch das Gebet des Gottessohnes erflehten Gnade. Man schloß dann weiter hieraus, ohne die göttliche Gnade könne die Beharrlichkeit oder Festigkeit im Glauben nicht erlangt werden, und so wurde

1) in Reg. III, 17.
2) Serm. 4, 2. 83, 2.
3) De eccl. hier. VII, 3, 7.

die Stelle namentlich während der Streitigkeiten über die Gnadenlehre viel citirt. Auf den Primat des Petrus oder gar seiner Nachfolger deuteten die Worte fast nur Päpste, oder Männer, welche an Päpste schrieben. Das Stärken der Brüder faßte man allgemein für stärken im Glauben, und ließ es entweder zu Petrus persönlich wegen seiner Glaubensfestigkeit gesagt sein, oder dachte sich auch mitunter dabei wieder den Apostelfürsten als Repräsentanten der Kirchenvorsteher überhaupt. Erst der Papst Agatho deutet die Stelle als eine Verheissung, nach welcher die römische Kirche den ihr von den Apostelfürsten überlieferten Glauben unbefleckt bewahren werde. Die Worte bei Joh. 21, 15 ff.: weide meine Schafe, haben im Wesentlichen bei den Vätern eine zweifache Deutung erfahren. Entweder verstand man sie von dem allgemeinen Hirtenamte des Petrus über die ganze Kirche, oder aber man ließ auch hier wieder in Petrus alle Apostel oder Hirten der Kirche überhaupt angeredet werden [1]).

In diesen verschiedenen Deutungen der von Petrus handelnden neutestamentlichen Stellen lag bereits der Keim für die schon in der patristischen Zeit weit auseinandergehenden Anschauungen über die Kirchenverfassung. Nach der gewöhnlichen Erklärung erkannten die Väter freilich dem Petrus den Primat unter den Aposteln zu; aber doch nicht in der Weise, als ob die übrigen ihm förmlich unterstellt worden seien, sondern nur als dem primus inter pares. Im Anschluß an die Ueberlieferung, daß Petrus der erste Bischof von Rom gewesen, übertrug man nun die Stellung des Apostelfürsten auf die römische Kirche, welche man in Folge dessen als die Wurzel und Mutter aller übrigen Kirchen bezeichnete. Einzelne Schriftsteller, namentlich die Päpste selbst, wandten ohne Weiteres die an Petrus gerichteten Worte auf den römischen Stuhl an, den sie darum für das Fundament der Kirche erklärten, dem sie unerschütterliche Festigkeit, unbefleckte Reinheit, Fähigkeit und Vollmacht zuschrieben, alle Kirchen der Welt zu beaufsichtigen und vor Irrungen zu schützen. Unmittelbar war diese Auffassung im N. T. nicht begründet, wie die zahlreichen Aussprüche der Kirchenväter zeigen. Aber, nachdem durch das Zusammentreffen einer Reihe von Ereignissen und Umständen, namentlich in Folge der politischen Weltstellung Roms und der Tradition von dem Tode Petri und Pauli daselbst [2]), die römische Kirche

1) Vgl. die Belege bei Langen a. a. O. S. 70 ff.

2) Während die andern Städte, schreibt z. B. Theodoret (ep. 113) an Papst Leo, durch einzelne Vorzüge sich auszeichnen, besitzt Rom sie alle. Sie ist

jene nicht bloß hervorragende, sondern beherrschende Stellung über die andern Kirchen zu erringen begonnen hatte, fing man an, die Stellen, welche die frühern Erklärer von Petrus persönlich, oder den Aposteln und Kirchenvorstehern überhaupt verstanden hatten, auf den historisch errungenen Vorrang der römischen Kirche zu deuten. Wie der Papst Hormisdas in der Bezeichnung Petri als Felsen der Kirche, so fand der Papst Agatho in dem Gebete Christi für den Apostel die unbefleckte Glaubensreinheit und Festigkeit der römischen Kirche ausgesprochen. Namentlich mit Bezug darauf, daß Christus vor seinem Hinscheiden seine Schafe dem Petrus zu weiden übergab [1]), bildete sich, obschon dies auch von jedem untergeordneten Hirten gesagt werden konnte, die Anschauung aus, Petrus sei an die Stelle Christi getreten, sei nach der Himmelfahrt sein Stellvertreter geworden. Und so fanden denn die Päpste ihre Ansprüche auf die Herrschaft über die ganze Kirche vorzugsweise in jener Stelle begründet. Da man indessen alles zu Petrus Gesagte auf jeden Inhaber des römischen Stuhles der thatsächlichen Erfahrungen wegen nicht füglich übertragen konnte, so entstand die, besonders auch von Leo dem Großen vertretene Vorstellung, daß Petrus selbst die ganze Kirche bleibend bis zum Ende der Zeiten regiere, der Papst nur sein Stellvertreter sei, und alles was er richtig und dem Geiste Christi entsprechend in seinem Amte unternehme, auf den Einfluß und die Fürbitte des Petrus sich zurückführe [2]). So weit aber waren die Päpste der patristischen Zeit von dem völlig unbiblischen Gedanken entfernt, wonach Petrus die gesammte Kirchengewalt erhalten hätte, um davon einen beliebigen Theil an die übrigen Apostel abzutreten, daß vielmehr Gregor der

die größte, berühmteste, erste, volkreichste. Dazu besitzt sie das Imperium. Besonders aber schmückt sie der Glaube nach Rom. 1, 18. Die Apostelfürsten Petrus und Paulus starben im Occident und erleuchteten von dort aus die Welt. Ihre Gräber zu Rom erleuchteten die Seelen der Gläubigen. Sie haben Euren Sitz glänzend gemacht. Nach dem Zeugnisse desselben Schriftstellers (in epp. Paul. praef.) waren Manche der Meinung, der Römerbrief stehe an der Spitze der Paulinen, bloß weil er an die Hauptstadt des römischen Reiches gerichtet sei. Wie aber Theodoret an erster Stelle Petrus und Paulus miteinander verband und beide gemeinsam als die Hauptzierde Roms bezeichnete, so geschah dies in der alten Kirche so allgemein, daß selbst die Päpste sich oft die Nachfolger Petri und Pauli nannten, ja daß sogar bisweilen beide Apostel als die ersten Bischöfe von Rom bezeichnet wurden.

1) Vgl. z. B. Petrus Chrysol. Serm. 6: dem Petrus übergab er, in den Himmel zurückkehrend, seine Schafe, sie an seiner Statt zu weiden.

2) Serm. 3, 2 ff. 5, 3.

Große am Schluſſe jener Periode wie zur Warnung für das hereinbrechende Mittelalter jenen Gedanken als einen blasphemiſchen in den ſchärfſten Ausdrücken verurtheilte. So wenig, führt er aus [1]), als Petrus trotz aller ſeiner Privilegien ſich den Namen Univerſalapoſtel angemaßt habe, ſo wenig komme irgend einem Biſchofe, auch dem römiſchen zu, ſich Univerſalbiſchof zu nennen, indem dadurch die übrigen Apoſtel resp. Biſchöfe der ihnen zuſtehenden Autorität entkleidet würden. Wie wenig aber auch die gemäßigtern Anſprüche der Päpſte in den erſten 6 Jahrhunderten als nothwendige Folgerungen neuteſtamentlicher Lehren und Einrichtungen anzuſehen ſind, zeigt die entgegenſtehende Auffaſſung und Praxis der griechiſchen Kirche. Während man in Rom anfing, für die geſchichtlich errungene Stellung eine bibliſche Grundlage zu ſchaffen, ſuchten die Griechen in derſelben Weiſe zur Abwehr der römiſchen Anſprüche ſich auf das N. T. zu ſtützen. Den Vorrang des Petrus vor den übrigen Apoſteln beſtritt auch im Orient Niemand. Auch den römiſchen Epiſkopat des Apoſtelfürſten ließ man damals noch unangefochten, und geſtand darum der römiſchen Kirche, als deren erſter Biſchof Petrus geſtorben ſei, den oberſten Rang unter allen Kirchen zu. Aber nachdem neben Altrom durch Conſtantin Byzanz als Neurom zur erſten Stadt des neuen, chriſtlich-römiſchen Reiches erhoben worden, fingen die Griechen, ſchon auf dem Concil von Chalcedon 451, unter Widerſpruch der Päpſte an, dem Patriarchen von Konſtantinopel dieſelbe Stellung einzuräumen, welche auch der Patriarch von Altrom beſitze; wie Rom jetzt verdoppelt worden, ſo auch der zu Rom ſtehende Stuhl des Apoſtelfürſten. Da ferner, ſelbſt nach der Anſchauung Gregors des Großen, die Stühle von Alexandrien und Antiochien als Petriniſche Stühle galten [2]), und auch Jeruſalem als die eigent-

1) Ep. 5, 20.

2) Chryſoſtomus (de inscript. Act. 2, 1) nennt darum ſogar Antiochien die Mutter aller Kirchen, und ſagt, Chriſtus ſelbſt habe die Antiocheniſche Kirche gegründet durch die an Petrus gerichteten Worte: auf dieſen Felſen will ich meine Kirche bauen. Ibid. n. 6 äußert er, die Antiochener hätten Petrus dem Leibe nach an Rom abgegeben, aber den Glauben des Petrus hielten ſie feſt als den eigentlichen Petrus, darin beſäßen ſie immer noch den Petrus ſelbſt, und ſo hätten ſie in ihrem Patriarchen Flavian, der im Glauben des Petrus ſtehe, Petrus ſelbſt dem Geiſte nach. Gregor der Große aber ſchreibt ep. 7, 40 geradezu, der Biſchof von Alexandrien habe den Stuhl Petri inne, und ep. 6, 60, er ſtehe dem (alexandriniſchen) Stuhle des Markus vor wegen des Lehrers (Petrus), und der Biſchof von Alexandrien dem Stuhle Petri wegen des Schülers (Markus).

liche Mutterkirche zur Würde einer Patriarchalkirche erhoben wurde [1]), so bildete sich im Orient das System der Patriarchalverfassung aus, nach welcher nicht Ein Bischof, sondern fünf Bischöfe die oberste Leitung der Gesammtkirche zu besorgen hätten, indem man dieselben gleichmäßig als Inhaber des Einen Stuhles Petri, als Erben des Primates betrachtete [2]). Auf Grund letzterer Auffassung hielt man an der traditionellen Deutung der bezüglichen neutestamentlichen Stellen fest und wehrte sich nur gegen die Uebertragung ihres Inhaltes ausschließlich auf die römische Kirche.

Weil man sich aber so, ungeachtet des Primates Petri, im Orient die Kirchenverfassung nicht monarchisch, sondern mehr collegialisch dachte [3]), legte man bei vorkommenden Zweifeln oder Streitigkeiten alles Gewicht auf die Uebereinstimmung der Bischöfe, namentlich der Patriarchen, und betrachtete darum die Einrichtung der Synoden als die wichtigste und unerläßlichste zur Bewahrung der kirchlichen Einheit. Freilich vermochte man auch in Rom diese Einrichtung bei aller Hervorhebung des monarchischen Prinzips in der Kirchenverwaltung nicht zu umgehen, weil sie weniger in der Lehre, als in der Praxis der Apostel begründet war. Das Apostelconcil (Apg. 15, 1 ff.) ward nämlich allenthalben als Muster und Vorbild der kirch-

1) In der sog. Paschachronik (ed. Bonn. p. 246) wird darum sogar der Stuhl von Jerusalem auch als Stuhl Petri behandelt. Nach Rom übersiedelnd, heißt es dort, habe Petrus den Jakobus an seiner Stelle zum Bischof von Jerusalem geweiht.

2) In diesem Sinne erkennt Theodoret z. B. ep. 116 Rom den Primat über die ganze Welt zu; aber haer. fab. comp. IV, 12 ebenso auch dem Stuhl von Konstantinopel.

3) Bis auf die Zeit Constantins war das Episcopalsystem in der Kirche, auch im Occident völlig unbestritten, wie namentlich Irenäus, Tertullian und Cyprian beweisen, welche unbeschadet des Vorranges der römischen Kirche von einer kirchlichen Monarchie nichts wissen. Aber auch nach der festern Organisation der Kirchenverfassung durch die ersten ökumenischen Concilien wird der Bischof von Rom von andern Bischöfen stets angeredet als „Bruder und Mitbischof" (Theodor. h. e. II, 6. 13. 17. Athan. Apol. c. Arian. n. 37. 44 u. s. w.), bei der Aufzählung von Bischöfen mitten unter den andern genannt, ohne allen Unterschied, oft sogar nicht an erster Stelle (Theod. ep. 170. Timoth. de recept. haeret. p. 33 Migne), während der römische Bischof Damasus bereits anfing, die orientalischen Bischöfe „geehrteste Söhne" zu nennen (Theod. h. e. V, 9). Wenn aber später die Orientalen den Bischof von Rom mit überschwänglichen Titeln beehren, so ist dabei zu bedenken, daß sie dasselbe ihren Patriarchen gegenüber thun.

lichen Concilien behandelt, deren Aufgabe die Schlichtung von dogmatischen oder disciplinären Streitfragen war. Man erkannte darin den Fingerzeig, daß alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten erst nach reiflicher, gemeinsamer Berathung von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel entschieden werden müßten. Je mehr freilich in Rom der monarchische Gedanke wuchs, desto geringer mußte dort das Ansehen der Synoden werden; und als derselbe sich bis zu seinem Extrem entwickelt hatte, konnte von der apostolischen Synodaleinrichtung nur mehr ein Schattenbild übrig bleiben. Auch die Schilderung der Apostelgeschichte von dem ersten Concil mußte sich je nach der Praxis und dem herrschenden Systeme die verschiedensten Umdeutungen und Entstellungen gefallen lassen. Aber bis zum Schlusse der patristischen Periode war die Entwicklung der römischen Allherrschaft in der Kirche so weit noch nicht gediehen, und noch Gregor der Große erklärte zum Beweise für seine Orthodoxie, daß er die vier ersten allgemeinen Concilien wie die vier Evangelien verehre. So sehr war man vielmehr allerwärts von dem Gedanken der Nothwendigkeit und apostolischen Einrichtung der Concilien durchdrungen, daß man sich nicht mit dem Einen Apostelconcil begnügte, von welchem die Apostelgeschichte erzählt, sondern noch in mehrern andern Stellen des N. T. Spuren solcher Concilien zu entdecken unternahm. Neben Apg. 1, 15 ff., 6, 1 ff. und 21, 18 ff. wurde namentlich Gal. 2, 11 in dieser Weise aufgefaßt, indem man den öffentlichen Tadel, welchen Paulus gegen Petrus auszusprechen sich erlaubte, sich während einer Concilsverhandlung ausgesprochen dachte [1]). Ueberhaupt wurde diese Stelle schon in der Zeit der Väter als Gegengewicht gegen ein absolutistisches Regiment der römischen Bischöfe in der Kirche gebraucht, indem man dieselbe nicht bloß zum Beweise für die wesentliche Gleichheit der Apostel verwendete, sondern auch unrichtig zum Beweise dafür, daß sogar der Apostelfürst, das Fundament der Kirche, sich vorübergehende Irrungen selbst in Glaubenssachen habe zu Schulden kommen lassen. Indem wir die Aeußerungen anderer Väter hier übergehen, begnügen wir uns damit, auf die Zeugnisse dreier Päpste, des Gelasius, Pelagius II., Gregors des Großen zu verweisen, von denen der zweite die ausdrückliche Anwendung hinzufügt, der apostolische Stuhl sei also wegen

1) Vgl. Mansi Coll. Conc. I, 67. VII. 626. Von dieser vermeintlichen Synode gab es sogar neun apokryphe Canones, deren achter auf dem 2. ökum. Conc. von Nicäa citirt wurde.

vorübergehender dogmatischer Irrthümer so wenig zu verwerfen, als auch Paulus damals den Petrus aus dem gleichen Grunde verworfen habe[1]). Daß man bei solchen Anschauungen selbst in Rom die Abhaltung von Concilien für nothwendig erklärte, kann nicht auffallen. Ebenso wenig, daß man sich in den Evangelien selbst nach Aussprüchen Christi umsah, durch welche man die unmittelbar göttliche Einsetzung und die übermenschliche Autorität der Synoden dachte nachweisen zu können. Als klassische Beweisstelle wurde in der patristischen Periode im Gegensatz zu der spätern Zeit nicht Matth. 28, 20: ich bin bei euch alle Tage u. s. w. verwendet, sondern Matth. 18, 20: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, u. s. w. Leidet erstere Stelle bei ihrer Verwendung zu jenem Zweck an dem Gebrechen, daß von einer fortwährenden Assistenz, nicht von vorübergehenden Zusammenkünften darin die Rede ist, so ließ sich gegen die andere bemerken, daß dort offenbar nicht von Kirchenversammlungen, sondern allgemeiner von Vereinigungen der Gläubigen gehandelt wird. Aber da die Synodaleinrichtung thatsächlich als eine göttliche Stiftung aus den Evangelien nicht zu erweisen war, sondern erst auf apostolischer Praxis beruhte, man aber gerne eine evangelische Beweisstelle gehabt hätte, so wurde die angeführte Stelle in Ermangelung einer treffenderen allgemein als solche in Aufnahme gebracht. Man folgerte allmälig sogar aus ihr, daß also eigentlich nicht der Vorsitzende der Synode das Haupt derselben sei, sondern Christus selbst, der unsichtbar unter den in seinem Namen Versammelten weile. Die Aussprüche der Concilien, wenn sie wirklich „in seinem Namen" geschehen, d. h. regelrecht zu Stande gekommen, sah man darum als Aussprüche Christi selber an, ein Gedanke, den man auch durch das Decret des Apostelconcils bestätigt fand, in welchem die Apostel und Aeltesten erklären, es habe dem h. Geist und ihnen gefallen, so zu entscheiden. Daß man diesen Character bloß den allgemeinen Concilien beigelegt habe, kann nicht behauptet werden, vielmehr bezog man die angeführten Stellen auf alle rechtmäßig, im Geiste der kirchlichen Ueberlieferung abgehaltenen Synoden, von denen man, bevor sie allgemein in der Kirche Anerkennung gefunden hatten, bloß noch keine Garantie besaß, daß die Theilnehmer wirklich „im Namen Christi" versammelt gewesen seien[2]).

1) Vgl. Langen a. a. O. S. 101 ff.

2) Vgl. die Belege zu dieser Ausführung bei Schulte die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe Prag 1871, und Langen a. a. O.

VI. Die Lehre von den Sakramenten.

1. Unter den gottesdienstlichen Einrichtungen der christlichen Kirche nehmen die Sakramente die hervorragendste Stellung ein. Dieselben schließen sich hinsichtlich der äußeren Formen ziemlich enge an die im jüdischen Gesetze vorgeschriebenen Gebräuche und Ceremonien an, wie denn überhaupt die alte jüdische Liturgie, die nöthigen Aenderungen vorausgesetzt, nicht bloß das Vorbild, sondern auch die Quelle des neutestamentlichen Gottesdienstes wurde. Einzelne Einrichtungen der Art, wie die Taufe und die Feier des Abendmahles wurden bekanntlich von Christus selbst, wenigstens den nothwendigsten und allgemeinsten Formen nach angeordnet, während die nähern Bestimmungen über die Spendung der andern kirchlichen Heilsmittel mindestens auf apostolische Anordnungen zurückzuführen sind. In der apostolischen Zeit aber erscheinen nach Ausweis des N. T. alle diese Einrichtungen als außerordentlich einfach, während sie erst später, namentlich unter dem Einflusse orientalischen Geschmackes, immer complicirter, mit zum Theil sinnigen, zum Theil abendländischer Nüchternheit weniger entsprechenden, oder gar leicht zu abergläubischer Mißdeutung Veranlassung bietenden Zuthaten ausgestattet wurden.

Die Benutzung dieser gottesdienstlichen Einrichtungen sollte keineswegs in das Belieben des Einzelnen gestellt oder nur empfohlen werden, sondern Christus sprach von ihnen als den unerläßlichen Mitteln, zum Heile zu gelangen. So wurde denn das eigens zur Spendung dieser Heilsmittel eingesetzte Priesterthum nach der Lehre Christi selbst das wichtigste Institut in der Kirche, deren Fortbestand von seiner Erhaltung bedingt war. Denn die Sakramente sind auch keineswegs als bloße äußere Zeichen aufzufassen zur Symbolisirung von Ideen, als Handlungen, die ein Jeder vollziehen könnte, sondern als die Vehicel, durch die bestimmte Qualitäten oder Gnaden dem Menschen wirklich mitgetheilt werden. Diese Auffassung hegte man in der Kirche von Anbeginn so entschieden, daß mitunter geradezu die Elemente als die Träger der einzelnen Gaben oder Gnaden angesehen wurden. So sagt z. B. der h. Gregor von Nyssa, das Wasser bei der Taufe werde gesegnet, und dann vermittele es den h. Geist; der Altar sei ein gewöhnlicher Stein, werde aber durch die Weihung geheiligt; das gewöhnliche Brod werde zum Leibe Christi, sobald das Mysterium an ihm vollzogen sei (*ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ*). So verhalte es sich auch mit dem mysti-

schen Oele und dem Weine, nach der Heiligung durch den h. Geist wirke beides in verschiedener Weise [1]). Der h. Geist, sagt Proclus, verbindet sich mit dem Wasser und schmilzt die Sünden weg wie Feuer [2]). Auf Grund dieser Anschauung decretirte Papst Innocenz I., daß die h. Oelung von jedem Laien gespendet werden könne, wenn nur das Oel durch die bischöfliche Consecration die sakramentale Kraft erhalten habe [3]). In dieser, mitunter nur gar zu mechanisch gedachten und darum mit Irrthümern vermischten Idee lag es begründet, wenn man die Gültigkeit der Sakramente nicht abhängig machte von der Würdigkeit des Spenders, sondern lediglich von der richtigen Vollziehung der sacramentalen Handlung Seitens einer dazu befugten Person. Der Streit wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe und die endgültige Entscheidung desselben auf dem Concil von Nicäa ist aus der Kirchengeschichte bekannt. Gleichwohl tauchte der entgegengesetzte Irrthum, wenn auch in anderer Form, noch manchmal in der Kirche auf. Jenen Grundsatz ließ man wohl bei der Taufe gelten, aber nicht so bei andern Sacramenten, weil bei diesen, wie es schien, die Person des Spenders doch mehr in Betracht kam. Besonders die Wirkung des Bußsacramentes, die Vergebung der Sünden kraft des h. Geistes konnte man sich nicht gut von einem Unwürdigen ausgehend denken. Dazu kam, daß die Worte Christi: Empfanget den h. Geist, wie wir früher sahen, allgemein von den Vätern auf die Mittheilung des h. Geistes zur Heiligung der Apostel gedeutet wurden, an diese Worte aber die weitere Zusage geknüpft ist: wem ihr die Sünden erlasset u. s. w. Es wird darum begreiflich, wie Isidor von Pelusium z. B. sagen konnte (ep. 3, 260): durch jene Worte hätten die Apostel die Vollmacht der Sündenvergebung erhalten, aber nur durch den göttlichen Geist. Die nun diesen Geist durch eigene Sünden vertrieben, besäßen jene Vollmacht nicht mehr, sondern nur die, welche vermittelst des h. Geistes wüßten, wer der Nachlassung und wer der Verdammung würdig sei. Weil diese Kenntniß die menschliche Kraft übersteige, sei der h. Geist den seiner Aufnahme Würdigen zu Theil geworden, damit er sie ihnen mittheile. Aus diesem irrigen Gedanken hat Johannes von Damaskus ein ganzes System gebildet, was um so bemerkenswerther

1) De bapt. Christi p. 581 Migne.

2) orat. 16, 2.

3) Decret. 8 (aufgenommen bei Dion. Exig. Collect. decret. Migne 67, 240).

erſcheint, als er für den klaſſiſchen Dogmatiker unter den Griechen gilt. Der Beichtvater iſt Arzt, lehrt er, und dann verſöhnt er auch den Reumüthigen als Mittler bei Gott. Werdet nicht Mittler, ſo ermahnt er, ehe ihr voll des h. Geiſtes und Freunde des Königs ſeid. Nur die können Mittler ſein, welche ſelbſt des Mittlers nicht bedürfen. Die Macht zu binden und zu löſen ging erſt von den Apoſteln auf die Biſchöfe (ἀρχιερεῖς) über, und als dieſe unwürdig geworden, auch auf die Prieſter (ἱερεῖς); als auch dieſe unwürdig wurden, auf das auserwählte Volk Gottes d. i. auf die Mönche. Den Prieſtern und Biſchöfen ward ſie nicht entzogen, ſondern ſie entäußerten ſich derſelben durch ihre Unwürdigkeit. Ohne vorhergegangene Buße, bloß durch Reue und Glauben konnten die Sünder nur von Chriſtus ſelbſt Verzeihung erhalten. Dieſe Macht übertrug er den Apoſteln mit den Worten: Empfanget den h. Geiſt, wem ihr die Sünden erlaſſet u. ſ. w. Die Apoſtel übertrugen ſie nur auf die Biſchöfe. Da dieſe aber in alle Laſter, ſelbſt in Häreſie gefallen waren, wurde die Gnade Gottes von ihnen genommen und wurden ſie dieſer Macht beraubt. Nicht einfach durch die Handauflegung wird die Macht der Sündenvergebung verliehen, ſondern bloß den Ordinirten (ἱερουργοί); aber auch nicht der großen Maſſe dieſer, damit ſie nicht, Gras ſeiend, ſich verbrennen, ſondern bloß jenen, die unter den Prieſtern, Hoheprieſtern und Mönchen wahre Schüler Chriſti ſind[1]). Bezüglich der h. Euchariſtie ſagt der h. Hieronymus: Auch die Prieſter, welche der h. Euchariſtie dienen und das Blut des Herrn dem Volke vertheilen, handeln gottlos gegen das Geſetz Chriſti, wenn ſie glauben, die Worte des Betenden vollzögen die εὐχαριστία, nicht das Leben, und es ſei bloß das feierliche Gebet nöthig, nicht die Verdienſte der Prieſter (zu Sophon. Kap. 3.). Solche Aeußerungen in der patriſtiſchen Literatur ſind aber nur Ausnahmen von der Regel. Im Allgemeinen hielt man an dem Grundſatze feſt, daß die Sakramente wirkten zu Folge der ihnen göttlich verliehenen Kraft, abgeſehen von der ſittlichen Würdigkeit des im Uebrigen autoriſirten Spenders.

2. Die Taufe mit Waſſer zum Zeichen der Reinigung von der Sünde und der Aufnahme in die chriſtliche Kirche hatte nach Matth. 28, 19 Chriſtus ſelbſt angeordnet. Nach ſeiner Anweiſung wurde ſie unter Anrufung der h. Dreifaltigkeit vollzogen[2]). Der

1) De confess. n. 7—14.

2) Nur ein abgekürzter Ausdruck iſt es, wenn in der Apgſch. mitunter die Taufe auf den Namen Jeſu erwähnt wird.

Getaufte galt unwiderruflich als Christ, trug das Zeichen seines Herrn unauslöschlich an sich, weil er ein- für allemal aus der Masse der der Sünde und dem Tode verfallenen Menschen ausgeschieden war. Dies nannten die Väter σφραγίς, Besiegelung [1]). So kurz wie möglich faßt Johannes von Damaskus die Lehre der Väter von der Taufe zusammen, wenn er sagt, die christliche Taufe sei die vom Heilande selbst angedeutete Taufe mit Wasser und dem h. Geist — zum Unterschiede von der Taufe mit Feuer, d. i. der Sendung des h. Geistes am Pfingstfeste — welche nur gültig sei, wenn sie auf die Trinität geschähe; sie reinige von der Sünde und dem daraus entsprungenen Verderben, und werde im Nothfalle durch die Bluttaufe, das Martyrium ersetzt [2]). Auch nur im Nothfalle wurde bekanntlich schon in frühem Alterthum den Laien zu taufen gestattet. Principiell war die Taufe dem Priester, oder vielmehr zunächst dem Bischofe vorbehalten. Daß aber auch Nicht-Priester ausnahmsweise taufen konnten, fand man durch die Beispiele des Ananias und des Diakon Philippus begründet [3]). Ebenso galt das Martyrium seit jeher als Ersatz für die regelrechte Taufe. Ohne Taufe kann Niemand selig werden, sagt darum Cyrill von Jerusalem, als die Martyrer. Um dies anzudeuten, meint er, sei Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu geflossen. Jesus bezeichne auch selbst Mark. 10, 38 das Martyrium als Taufe: Könnt ihr mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde [4])?

Der vom Herrn selbst festgestellten Taufformel fügte man bald andere Ceremonien bei, welche bestimmt waren, die durch die Taufe zu erzielenden Wirkungen auch äußerlich zu bezeichnen. Negativ befreit die Taufe von der Herrschaft des Teufels, positiv verleiht sie den h. Geist. Jenes drückte man durch Exorcismen aus, dieses durch Salbung. Von

1) Ephräm z. B. (in sec. Di. advent. II, 216 ed. Rom.) äußert, beim Gerichte werde untersucht, ob die in der Taufe empfangene σφραγίς unverletzt bewahrt worden sei.

2) De fide orth. IV, 9.

3) Apg. 8, 38. 9, 17 f. Strenge drücken sich hierüber die apostol. Constit. aus, welche III, 10 den Laien das Taufen ganz wie die übrigen priesterlichen Handlungen untersagen, und VIII, 46 von Ananias und Philippus behaupten, sie seien wie Melchisedech und Job unmittelbar von Gott mit priesterlicher Gewalt ausgerüstet gewesen. Weil man in der alten Kirche das Lehren und Taufen als miteinander verbundene Handlungen betrachtete (Matth. 28, 19), und die Frauen nach 1 Kor. 14, 34 f. u. a. St. nicht lehren durften, erklärten Einige, wie Tertullian, speciell die durch Frauen vollzogene Taufe für ungültig.

4) Catech. III, 20.

jenen ſagt wieder Cyrill von Jeruſalem: Wie das Gold von den Schlacken nur durch das Feuer, ſo kann die Seele nur durch Exorcismen bei der Taufe gereinigt werden. So ſehr verſetzte man ſich dabei auf bibliſchen Boden, daß Cyrill ausdrücklich bemerkt, die Exorcismen ſeien aus den h. Schriften zuſammengeſtellt[1]). Als viel wichtiger aber ward die Salbung betrachtet. Die Vornahme derſelben vor der eigentlichen Taufe hielt man vielfach für den Exorcismus. So heißt es in dem nach dem Papſte Gelaſius benannten Sakramentar (I, 40): Wir bitten, daß du den zum Bade der Wiedergeburt Kommenden durch die Salbung mit dieſer Creatur die Reinigung an Seele und Leib verleiheſt:. damit, wenn ihnen noch Ueberbleibſel von feindlichen Geiſtern anhaften, dieſelben bei der Berührung mit dieſem h. Oele ſich entfernen. Mit Chrisma aber wurde der Täufling geſalbt zur Erlangung des h. Geiſtes. A. a. O. heißt es in der missa chrismatis am Gründonnerſtage: Wir bitten dich, daß du den durch die Taufe zu Erneuenden die Creatur des Chrisma zum Sakrament des vollkommenen Heiles und Lebens befeſtigeſt: auf daß, mit der Heiligung der Salbung übergoſſen, von dem Verderben der erſten Geburt befreit, der h. Tempel eines Jeden den Wohlgeruch eines unſchuldigen Lebens ausſtröme. In der Taufe, ſagt Cyrill von Jeruſalem, werfen wir die Sündenlaſt ab und empfangen das Siegel (σφραγίς) des h. Geiſtes[2]). In demſelben Werke (XXI, 1 sqq.), äußert er ſich dann ausführlich: aus der Taufe emporgeſtiegen habt ihr die Salbung (χρῖσμα) empfangen, das Gegenbild (ἀντίτυπον) deſſen, womit Chriſtus geſalbt wurde bei der Taufe im Jordan, d. h. den h. Geiſt. Chriſtus iſt mit dem h. Geiſt geſalbt worden, ihr mit wirklicher Salbe, wodurch ihr die Theilnahme an Chriſtus erlangtet. Während der Körper geſalbt wird, auf der Stirne und an den übrigen Sinnen, wird die Seele geheiligt mit dem h. und lebendigmachenden h. Geiſt. In Folge dieſes χρῖσμα heißt man Χριστιανός. Bewahret dieſe Salbe, ruft Cyrill ſchließlich aus, unbefleckt in euch. Sobald der Glaube in's Herz eingekehrt iſt, ſagt der h. Didymus, und das Siegel Chriſti (σφραγὶς Χριστοῦ) auf der Stirne ſich befindet, die Taufe empfangen wurde, und die Salbung (χρῖσμα) ſtärkt, erbarmt ſich ſofort die h. Dreifaltigkeit, die Sünden ſind vergeben und alle Gnade eingekehrt[3]).

1) Procat. n. 9.
2) Catech. IV, 32.
3) De Trin. II, 14.

Wir werden gesalbt, bemerkt Cyrill von Alexandrien zu Is. 25, 6, mit Salbe bei verschiedenen Gelegenheiten, namentlich bei der h. Taufe, zum Symbol der Theilnahme am h. Geist. Auf die unzertrennliche Verbindung der Salbung mit der Taufe verweist auch der Bischof Philo (zu Hohel. n. 227) mit den Worten: die Seele steigt aus der Taufe hervor, gereinigt durch den Wohlgeruch des h. Geistes. Haben wir oben das Sacramentar des Papstes Gelasius als Quelle für die liturgischen Gebräuche bei der Taufe im Abendlande angeführt, so dürfen die apostolischen Constitutionen als solche für den Orient gelten. Dort lesen wir III, 15 sqq.: Bei der Taufe der Frauen salbt der Diakon die Stirne, die Salbung der übrigen Körpertheile nimmt die Diakonissin vor. Bei der Handauflegung (χειροθεσία) salbt der Bischof das Haupt; nicht als ob die Täuflinge zu Priestern ordinirt würden (χειροτονοῦνται), sondern von Christus werden sie Christen genannt, ein königliches Priesterthum und ein h. Volk (1 Petr. 2, 9), die Kirche Gottes, eine Säule und Grundfeste des Brautgemaches (1 Tim. 3, 15). Erst wird der Täufling mit Oel gesalbt, zum Zeichen (εἰς τύπον) der geistigen Taufe, dann wird die Taufe vollzogen, hierauf die Uebergabe des unverletzten Siegels, dann die Salbung durch den Bischof. Die Taufe geschieht auf den Tod Christi: das Wasser bedeutet das Grab, das Oel den h. Geist, das Siegel (σφραγίς) das Kreuz, die Salbe ist die Bekräftigung des Bekenntnisses. VII, 22 heißt es ähnlich: Vor der Taufe wird mit Oel gesalbt (χρίσεις ἐλαίῳ), nach der Taufe mit Salbe besiegelt (σφραγίσεις μύρῳ), damit die Salbung (χρῖσμα) die Theilnahme sei am h. Geist, das Wasser aber das Symbol des Todes, die Salbe (μύρον) das Siegel (σφραγίς) der Bündnisse. Ist aber kein Oel und keine Salbe da, so genügt das Wasser für beide Salbungen, für die χρῖσις wie für die σφραγίς.

Auf dieser Verbindung der Salbung, an welche man die Mittheilung des h. Geistes knüpfte, mit der Taufe beruhte es auch, wenn man die von Ketzern Getauften bei der Aufnahme in die Kirche scheinbar wiedertaufte. Bestimmt spricht sich darüber der h. Didymus aus: die zurückkehrenden Ketzer werden getauft, nicht wiedergetauft, sage ich, wenn sie nicht richtig getauft waren. Denn die Eunomianer tauchen nur einmal unter, weil sie bloß auf den Tod des Herrn taufen; die Phryger taufen auch nicht auf die drei Personen, weil sie dieselben für identisch halten. Gesalbt aber werden Alle, die von irgend einer Häresie herüberkommen, da sie das h. Chrisma nicht haben. Der Bischof allein bereitet durch die Gnade von oben das Chrisma

zu [1]). Speciell von den Novatianern meldet Theodoret, sie ertheilten nach der Taufe nicht das Chrisma, weßhalb die zur Kirche Uebertretenden es nachträglich empfingen [2]). Als die Häresien sich gemehrt hatten, theilte man sie nach diesem Gesichtspunkte in drei Klassen ein. Die erste Klasse von Häretikern wurde beim Uebertritt getauft, weil die Häretiker die Taufe nicht gültig vollzogen; die zweite Klasse wurde bloß nachträglich gesalbt, weil diese Uebertretenden die Taufe, aber nicht die Salbung richtig empfangen hatten; die dritte Klasse endlich hatte beim Uebertritte nur ihre Häresie abzuschwören [3]). Mitunter aber unterschied man nicht so bestimmt zwischen den Wirkungen der Taufe und der Salbung, sondern ließ durch die Taufe selbst den h. Geist mitgetheilt werden. Und dann machte sich auch in späterer Zeit immer wieder der Gedanke geltend, daß Häretiker doch unmöglich den h. Geist, den sie selbst nicht besäßen, mitzutheilen vermöchten. So kam es, daß man die von Häretikern ertheilte Taufe als etwas Halbes, oder gar als eine bloße Form ansah, die den h. Geist nicht vermittelte, und dann beim Uebertritte durch Handauflegung erst wirksam und kräftig zu machen suchte. Beispielsweise führen wir den Papst Leo den Großen an. Diejenigen, schreibt er ep. 159, 7, welche die Taufe von Häretikern empfingen, da sie vorher nicht getauft worden, sind bloß durch Anrufung des h. Geistes vermittelst Handauflegung zu besiegeln (confirmandi sunt), weil sie bloß die Form der Taufe, ohne die Kraft der Heiligung empfingen [4]). Die Taufe, lehrt der Papst, könne unter keinen Umständen wiederholt werden, aber die Heiligung durch den h. Geist (sanctificatio Spiritus) könne man nur von katholischen Bischöfen (sacerdotes), nicht von Häretikern erhalten. Das bloß, schreibt er ep. 166, 2, was dem von einem Häretiker Getauften fehlt, soll ihm verliehen werden, daß er durch die bischöfliche Handauflegung die Kraft des h. Geistes empfange. Ebenso ep. 167, 18: Solche sind durch Handauflegung, unter Anrufung der Kraft des h. Geistes, die

1) De Trin. II, 15.

2) haer. fab. III, 5.

3) Timoth. presb. de recept. haeret. p. 14. Ebenso der Armenier Nikon bei Migne 86, 84. Unklar dagegen behauptet noch Anastasius vom Sinai (quaest. 86), die Häretiker würden nicht wiedergetauft, weil sie sonst von dem Uebertritt abgeschreckt werden könnten, fügt jedoch bei: aber auch durch die bloße Handauflegung und das Gebet des Priesters vermöge der h. Geist auf die Uebertretenden herabzusteigen.

4) Ebenso das Conc. Trull. can. 95, wo nur statt der Handauflegung die Salbung erwähnt wird.

sie von den Häretikern nicht empfangen konnten, mit den Katholiken zu vereinigen. Der Papst scheint hiernach die Taufe der Häretiker als etwas Latentes betrachtet zu haben, was erst durch die Handauflegung eines orthodoxen Bischofes lebendig werde und Frucht trage. Die Aufnahme in die christliche Kirche dachte man sich dann mit der (häretischen) Taufe schon verbunden, weßhalb man auch diese nicht wiederholte. Andern galt freilich das Herabsteigen des h. Geistes, die mit der Taufe verknüpfte σφραγίς als das eigentlich Entscheidende, wodurch der Getaufte unwiederbringlich von jedem Nichtgetauften sich unterschied. So sagt Cyrill von Alexandrien in einem Fragment zu Hebr. 6, 4 ff., die Juden seien getauft, und dann durch Handauflegung der Apostel des h. Geistes theilhaft geworden. Sie hätten zuweilen, zurückgefallen, wiedergetauft werden wollen nach ihrer alten Reinigungssitte. Darum sage der Apostel, es sei unmöglich, daß die einmal Erleuchteten erneuert werden könnten, nämlich durch eine neue Taufe. Jene Meinung aber beruhe auf dem Irrthume, als ob bei der ersten Taufe das Herabsteigen des h. Geistes uns nichts genutzt hätte, und sie nun wiederholt werden müßte [1]).

Daß die Handauflegung stets als ein wesentlicher, den h. Geist vermittelnder Bestandtheil des Sakramentes aufgefaßt wurde, entnehmen wir aus der wenigstens im Abendlande constanten Lehre und Praxis, dieselbe sei in der Regel vom Bischofe vorzunehmen. Bei allen Verschiedenheiten in den einzelnen Ceremonien oder Anschauungen über die Wirksamkeit der einzelnen Theile des Sakramentes, tastete Niemand diese Lehre an, weil man sie aus dem N. T. selbst geschöpft hatte. Ausdrücklich erklärt unter Andern der Papst Innocenz I. (ep. 25, 6), nach Ausweis der Apostelgeschichte sollten nur die Bischöfe durch Handauflegung den Getauften den h. Geist ertheilen. Ebenso Primasius (zu Hebr. 6): nach der Taufe pflegt die Handauflegung und damit der h. Geist ertheilt zu werden von den Bischöfen zur Befestigung der Einheit. Und wieder mit Bezug auf die bekannte Erzählung in der Apostelgeschichte Isidor von Pelusium (ep. 1, 450): Philippus war nicht Apostel, konnte darum den h. Geist in Samarien nicht mittheilen, sondern bloß taufen. Die Apostel aber vollenden die Gnade, denen die Vollmacht einer solchen Mittheilung übertragen war.

Die Hervorhebung der Salbung bei der Taufe, der bischöflichen Handauflegung und der dadurch sich vollziehenden Mittheilung des h. Geistes, wie wir sie allenthalben vorgefunden haben, nament-

4) aus einem cod. Syriac. Vatic. CIV. bei Migne op. Cyr. 7, 1001.

lich die Berufung auf die eben angeführte Erzählung der Apostelgeschichte beweist, daß in alter Zeit zwei verschiedene Dinge bei der Taufceremonie mit einander verbunden wurden. Die Taufe durch Eintauchen in Wasser und zweitens die Mittheilung des h. Geistes durch die bischöfliche Handauflegung nach dem N. T., wozu sich bald wieder, auf Grund wenigstens der biblischen Ausdrucksweise [1]), noch die Salbung gesellte, mit andern Worten die Firmung, welche erst später von der Taufe getrennt ward. Daß die Väter unter jener Handauflegung resp. Salbung die später sogenannte Firmung (confirmatio, σφραγίς) verstanden, erhellt besonders klar aus der Beschreibung der Taufriten bei Dionysius vom Areopag: Erst legt der Bischof die Hand auf und besiegelt (σφραγίζεται) den Täufling, exorcisirt ihn und beginnt dann die Salbung mit Oel, welche er durch die Priester am ganzen Leibe fortsetzen läßt. Nun wird die Taufe vollzogen. Nach derselben erfolgt die Besiegelung mit der heilig- und göttlich machenden Salbe (σφραγίζεσθαι τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ), endlich der Empfang der h. Eucharistie. Bezüglich der Wirkung dieser h. Handlung heißt es dann: die vollendete Salbung mit der Salbe macht den Vollendeten, d. i. den Getauften wohlriechend; denn die h. Vollendung der Gottesgeburt vereinigt den Vollendeten mit dem göttlichen Geiste [2]). Die Gottesgeburt ist die Taufe, und ihre Vollendung geschieht durch die Salbung mit Salbe zum Unterschiede von der Salbung mit Oel vor der Taufe. Weiter behandelt noch der Areopagite die h. Eucharistie und die Weihe des Oeles zur Salbung h. Gegenstände als Mittel, die den Menschen zur Einigung mit der Gottheit, zur Vergöttlichung führen sollen. Von einer besondern h. Handlung, die den h. Geist mittheile, ist keine

1) „Gesalbt werden mit dem h. Geiste" ist eine bekannte biblische Redeweise (vgl. z. B. Apg. 10, 38). In demselben Sinne kömmt χρίειν anderswo prägnant vor und in einem Zusammenhange, daß man es leicht auf die Firmung deuten konnte. So 2 Kor. 1, 21 f.: Gott hat uns gesalbt (χρίσας) und besiegelt (σφραγισάμενος, was der theologische Kunstausdruck bei den Griechen für „Firmen" wurde) und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben. 1 Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung (χρῖσμα) von dem Heiligen und wißt alles; v. 27: Und die Salbung, welche ihr von ihm empfinget, bleibt in euch, und ihr habt nicht nöthig, daß Jemand euch belehre. Sondern wie seine Salbung euch über Alles belehrt, und wahr ist und nicht Lüge, und wie er euch lehrte, dabei bleibet. Schon Origenes, Tertullian, Cyprian erwähnen die Salbung ausdrücklich.

2) De eccl. hier. 2, 2 ff. — 2, § 8: ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον· ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι.

Rede, obschon gerade eine solche bei dieser Gelegenheit hätte erwähnt werden müssen, wenn Dionysius außer den angeführten noch eine kannte. Daß also jene vollendende Salbung gleichbedeutend sein soll mit der Mittheilung des h. Geistes durch die Handauflegung der Apostel und mit dem, was wir die Firmung nennen, bedarf keines weitern Beweises. Passend bringt gleich den apostolischen Constitutionen auch schon Origenes (hom. 9. in Lev.) jene Salbung mit 1 Petr. 2, 9 in Verbindung, wo die Christen ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk genannt werden.

3. Das Geheimniß der h. Eucharistie, wie unergründlich es sein mag, tritt in der Form der Verheißung bei Joh. 6, 52 ff., als neue Stiftung bei den drei ersten Evangelisten und 1 Kor. 11, 23 ff., so bestimmt und nachdrücklich unter den Lehren und Einrichtungen Christi in den Vordergrund, daß die reiche Lehrentwicklung über diesen Gegenstand in der patristischen Literatur nichts weiter als eine Ausbeute des biblischen Stoffes ist. Doch sind zunächst die Väter nicht ganz einig über den materiellen Umfang der neutestamentlichen Lehre über diesen Punkt. Die Rede des Herrn über das Brod des Lebens bei Johannes wurde wenigstens von v. 51 ab gewöhnlich auf die h. Eucharistie bezogen, mitunter aber auch allegorisch gedeutet. So sagt z. B. Clemens von Alexandrien, dem Sinne nach citirend: esset mein Fleisch und trinket mein Blut stehe bildlich für den Glauben und die Hoffnung; und wiederum, der h. Geist sei durch „Fleisch", der Logos durch „Blut" symbolisirt. Der Herr, fährt er fort, ist Geist und Logos. Die Nahrung, d. i. der Herr Jesus, d. i. der Logos Gottes ist der fleischgewordene Geist, das geheiligte himmlische Fleisch [1]). Aber an einer dritten Stelle: Zweifach ist das Blut des Herrn, das eine nämlich ist fleischlich, durch welches wir vom Verderben befreit wurden, das andere ist geistig (πνευματικόν), d. i. dasjenige, durch welches wir gesalbt wurden. Und das Blut Jesu trinken heißt soviel als an der Unsterblichkeit des Herrn Theil nehmen. Die Kraft des Logos aber ist der Geist, wie das Blut die Kraft des Fleisches [2]). Das pneumatische Blut Jesu, von dem Clemens sagt, daß wir mit demselben gesalbt seien (κεχρίσμεθα), bezeichnet wohl die h. Eucharistie, und die Theilnahme an der Unsterblichkeit, welche er mit dem Genusse derselben identificirt, weist auf Joh. 6, 51 ff. hin, so daß also Clemens, wie es scheint, bei sei-

1) Paedag. I, 6, 38. 43.
2) Ib. II, 2, 19.

ner Deutung der eucharistischen Rede sich nicht völlig gleich geblieben ist. Auch Eusebius erklärt die Worte von dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi bildlich, nämlich von der Annahme seiner Lehre [1]). Freilich geschieht dies in der Polemik gegen Marcell von Ancyra, der Joh. 6, 63: das Fleisch nutzt nichts bei der Besprechung des Verhältnisses des Leibes Christi zum Logos auf den Leib Christi bezog. Um diese Deutung völlig abzuschneiden, mag Eusebius zu seiner ebenso unrichtigen allegorischen Erklärung gegriffen haben. Gleichfalls erklärt der h. Basilius die Schlußworte der ganzen Rede (v. 58) bildlich: wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung seines sinnlichen Lebens und seiner Weisheit theilhaftig werden. Blut und Fleisch nennt er nämlich seine ganze geheimnißvolle Erscheinung (μυστικὴ ἐπιδημία) auf Erden (ep. 8, 4). In auffallendem Gegensatz hierzu bezieht er v. 55 die allerdings auch bestimmtesten Worte: mein Fleisch ist wirklich eine Speise u. s. w. auf die h. Eucharistie (ep. 93). Die allegorische Deutung findet sich ferner bei dem h. Athanasius (zu Ps. 118, 171): der Logos gibt uns pneumatische Nahrung; er sagt von sich selbst, daß er das Brod sei, und: wer mein Fleisch ißt, hat das Leben in sich. Wenn wir ihn also essen, werden wir gesättigt. Hiermit stimmt überein, wenn in einer diesem Kirchenvater mit Unrecht zugeschriebenen Homilie mit Bezug auf 1 Kor. 11, 27 es heißt: die Christus bekennen und nicht nach diesem Bekenntniß leben, erfüllen an sich das Wort des Apostels: Wer unwürdig von diesem Brode isset u. s. w. [2]). Während Cyrill von Alexandrien (zu Joh. 17, 13) Joh. 6, 52 auf die h. Eucharistie deutet, gebraucht er anderswo die Ausdrücke der eucharistischen Rede, um nur allgemein die Theilnahme an der Erlösung damit zu bezeichnen. Wir sind lebendig gemacht worden, sagt er, indem wir aßen das wahrhaft heilige und himmlische Brod Christus, der am Ende der Zeit erschien [3]). Theodoret hingegen erklärt die entscheidende Stelle 6, 51: das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, consequent allegorisch. Zu Jer. 11, 19 versteht er darunter die Hingabe des Leibes zum Kreuzestod; zu Röm. 8, 32 die Hingabe der menschlichen Natur Christi für das Heil der Welt; und schließlich beruft er sich noch anderswo für die erstere Deutung auf Eusebius von Emesa [4]).

1) De eccl. theol. 3, 12.
2) De pass. et cruce Di. n. 34.
3) De ador. in spir. et verit. 12, p. 800 M.
4) Dialog. III, p. 312 Migne.

Mit der Erklärung der Einsetzungsworte haben sich die Väter wenig beschäftigt, weil die Frage nach dem Verhältnisse der eucharistischen Opfergaben zu dem physischen Leibe und Blute Christi damals noch gar nicht aufgeworfen worden war. Wie sie also das ἔστι verstanden, läßt sich nur indirect aus ihren sonstigen Auseinandersetzungen über das h. Geheimniß entnehmen. Diese Auseinandersetzungen tragen nun wieder selbst einen verschiedenen Character, je nachdem ein Schriftsteller die sinnlichen Formen, die äußere Erscheinung der h. Eucharistie oder aber die geistige Wirkung, die mehr innere Seite des Geheimnisses hervorhob. Da es in der patristischen Zeit noch keine feste Terminologie für diese Lehre gab, so sind die Ausdrücke manchmal schwankend und unklar. Daß die Väter das ἔστι nicht im Zwingli'schen Sinne von „bedeutet" nahmen, bedarf keines Beweises. Eine tiefe, mystische Auffassung legen sie immer an den Tag, selbst wo ihre Ausdrücke noch so allgemein und unbestimmt sind. Bei den platonisirenden und die Allegorie liebenden alexandrinischen Lehrern kann uns eine freiere Auffassung des Geheimnisses nicht wundern. So sagt Clemens von Alexandrien: die Mischung beider, des Trankes und des Logos mit einander wird εὐχαριστία genannt, von χάρις und καλή. Die gläubig an ihr Theil nehmen, werden geheiligt an Leib und Seele, indem der Wille des Vaters die göttliche Mischung [d. i. den aus Geist und Materie gemischten, zusammengesetzten Menschen] auf geheimnißvolle Weise mit dem Geiste und dem Logos vermischt [1]). Hier ist nur von einer Mischung des Weines mit dem Logos in der Eucharistie die Rede, welche auf mystische Weise den Menschen mit der Gottheit vereinigt. Ebenso dunkel sagt Clemens auch mit Bezug auf die Einsetzungsworte: das Blut des Weinstockes versinnbildet den Logos, der für Viele zur Nachlassung der Sünden vergossen wird, den h. Trank (νᾶμα) der Freude... Daß aber das Gesegnete Wein war, zeigte er wiederum, indem er zu den Jüngern sagte: Ich werde nicht trinken von der Frucht des Weinstockes u. s. w. [2]). In demselben Geiste spricht sich Origenes aus: Jenes Brod, welches der Logos seinen Leib nennt, ist das nährende Wort der Seelen... Und der Trank, den das Wort sein Blut nennt, ist das die Herzen der Trinkenden reichlich nährende Wort... Denn nicht jenes sichtbare Brod, welches der Logos in den Händen hielt, nannte er seinen Leib, sondern das

1) Paedag. II, 2, 20.
2) Ib. II, 2, 32.

Wort, zu deſſen geheimnißvoller Darſtellung (in cuius mysterio) jenes Brod zu brechen war. Und nicht jenen ſichtbaren Trank nannte er ſein Blut, ſondern das Wort, zu deſſen geheimnißvoller Darſtellung jener Trank zu vergießen war. Denn der Leib des Logos, oder ſein Blut, was kann es anders ſein als das Wort, welches nährt, und das Wort, welches das Herz erfreut[1]? Unter dem Leibe und Blute Chriſti denkt ſich alſo hier Origenes deſſen nährendes und ſtärkendes Wort, welches durch die h. Euchariſtie geheimnißvoll dargeſtellt werde. Concreter drückt ſich in der griechiſchen Kirche ſchon Macarius aus, wenn er ſagt: In der Kirche wird Brod und Wein geopfert, das Gegenbild (ἀντίτυπον) von ſeinem Fleiſch und Blut; und die Theil nehmen an dem, was als Brod erſcheint, genießen geiſtig (πνευματικῶς) das Fleiſch des Herrn[2]. Als Ausgangspunkt für die myſtiſche Betrachtungsweiſe benutzte man vielfach Eph. 3, 6, wo der Apoſtel von unſerer Einverleibung in Chriſtus redet. Stellen dieſes Inhaltes ſind bereits mitgetheilt worden, als wir die Lehre von der Vergöttlichung des Menſchen behandelten. Prägnant ſagt auch Johannes von Damaskus: Chriſtus iſt unſer Haupt, wir die Glieder ſeines Leibes. Wir ſind ihm aber einverleibt (σύσσωμοι) durch die Theilnahme an ſeinem Fleiſch und Blut in der h. Euchariſtie[3]. Aehnliche Ausſprüche wie bei den Griechen finden wir auch in der lateiniſchen Literatur. So ſchreibt Facundus von Hermiane, das Geheimniß (sacramentum) ſeines Leibes und Blutes, welches in dem geweihten (consecrato) Brode und Kelche liegt, nennen wir ſeinen Leib und ſein Blut: nicht weil das Brod eigentlich (proprie) ſein Leib, und der Kelch ſein Blut iſt, ſondern weil ſie in ſich das Geheimniß ſeines Leibes und Blutes enthalten. Darum nannte auch der Herr ſelbſt das geſegnete (benedictum) Brod und den Kelch, den er den Jüngern reichte, ſeinen Leib und ſein Blut[4].

Klarer und beſtimmter aber als in ſolchen immerhin mehrdeutigen Ausſprüchen, äußern ſich die Väter an zahlloſen andern Stellen. Daß überhaupt die Gegenwart Chriſti in der h. Euchariſtie in der patriſtiſchen Zeit als Kirchenlehre galt, kann keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Nur die Art und Weiſe, wie man ſich Chriſtus gegenwärtig dachte, war eine verſchiedene. Dies zeigen,

1) in Matth. comment. series n. 85.
2) hom. 27, 17.
3) De corp. et sang. Ch. n. 2.
4) Pro defens. trium capp. 9, 5.

abgesehen von den oben schon mitgetheilten Stellen, die viel besprochenen Aeußerungen Justinus des Martyrers, des Irenäus, Theodoret, Tertullian, Augustinus, Gelasius u. A. über diese Lehre. Etwas Bestimmtes und von vornherein allgemein Anerkanntes konnte über die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistie um so weniger überliefert werden, als es schwer oder gar unmöglich war, Worte zu finden, die in einer so geheimnißvollen Sache das Gedachte völlig und rein bezeichneten. Nur diejenigen patristischen Aeußerungen wollen wir noch hierhin setzen, die ziemlich unmittelbar an die biblische Darstellung sich anlehnen. Ausführlich sucht der h. Cäsarius zu zeigen, daß das eucharistische Brod und der Wein allerdings gar nicht dem Leibe und Blute Christi ähnlich sähen, aber doch nach den Einsetzungsworten eigentlich und vollständig (*κυρίως καὶ ἀφαρότως*) seien, ohne Theilung und Aufzehrung[1]). Aus Joh. 6, 56 leitet Gregor von Nyssa den Gedanken ab, der Herr setze sich selbst uns zur Speise (*ἐδώδιμον*) vor, er der ewig Seiende, damit wir, ihn in uns aufnehmend; das würden, was er sei[2]). Mit Bezug auf dieselbe Stelle äußert er anderswo, Christus sei ganz eigentlich unsere Speise und unser Trank, was man auch beim Apostel 1 Kor, 10, 16 ff. ausgesprochen finden könne[3]). Sehr oft knüpfte man auch an die Erzählung des h. Johannes an, aus der Seite des Gekreuzigten sei Blut und Wasser geflossen, um darin die beiden Hauptsakramente angedeutet zu finden. Dies geschieht z. B. bei Hesychius von Jerusalem (zu Ps. 113, 7), der das eine etwas zweideutig das Zeichen (*σύμβολον*) des h. Geheimnisses, das andere die Form (*χαρακτήρ*) der Taufe nennt; bei Cyrill von Alexandrien, welcher ausführt, aus der Seite des Herrn sei eine doppelte Lebensquelle geflossen, von denen uns eine im Teiche erneuere, die andere uns nach dieser Geburt nähre am göttlichen Tische, wie die Milch die Kinder[4]). Das in dem Kelche, bemerkt gleichfalls der h. Chrysostomus, ist das aus der Seite Jesu Fließende, und daran nehmen wir Theil[5]). In seinem Commentare zu Lukas erklärt Cyrill von Alexandrien die Einsetzungsworte in der bestimmtesten und schärfsten Weise: Mit unsern Leibern wollte er sich gleichsam vermischen durch sein h. Fleisch und Blut, welches wir zur gottes-

1) in eccl. hom. 8.
2) Dial. III, 169.
3) De perfecta Christi forma p. 267 Migne.
4) De incarn. Di. c. 27.
5) in 1 Cor. hom. 24, 1.

dienſtlichen Feier (εἰς εὐλογίαν) als Lebengebendes beſitzen in der Geſtalt von Brod und Wein (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ). Damit wir nämlich nicht erſchräken, wenn wir Fleiſch und Blut auf den h. Tiſchen liegen ſähen, verleiht Gott aus Rückſicht auf unſere Schwäche dem Daliegenden die Kraft des Lebens und wandelt es um zur Wirkſamkeit ſeines Fleiſches, damit wir daran Theil nähmen zum Leben, und als lebendig machender Same der Leib des Lebens in uns ſich vorfände. Und zweifle nicht daran, daß das wahr iſt, da er wirkſam ſagt: dieſes iſt mein Leib, und dieſes iſt mein Blut, nimm vielmehr das Wort des Erlöſers gläubig hin; denn da er die Wahrheit iſt, lügt er nicht [1]). In demſelben Sinne, wenn auch ſo kurz wie möglich, ſagt Theodoret (ep. 145): die äußere Geſtalt (σύμβολον) brechend und vertheilend ſprach er: das iſt mein Leib. Der h. Anaſtaſius vom Sinai bemerkt etwas ausführlicher: die Euchariſtie iſt nicht bloßes Brod, auch nicht das Zeichen (ἀντίτυπον) des Leibes Chriſti, wie die Opferthiere des Alten Teſtamentes, ſondern der wirkliche Leib; denn er ſagte: das iſt mein Leib, nicht: das iſt das Zeichen (ἀντίτυπον) meines Leibes. Zum Beweiſe deſſen führt dann der Verfaſſer noch Joh. 6, 55 an: mein Fleiſch iſt wirklich eine Speiſe u. ſ. w. [2]). Die Einſetzung der h. Euchariſtie erwähnt unter den Syrern beiſpielsweiſe der h. Ephräm, indem er ſie umſchreibt: das Brod ſegnend brach er es als ſeinen Leib (ἐν τύπῳ τοῦ σώματος), und den Kelch ſegnete er als ſein Blut (ἐν τύπῳ αἵματος) [3]). Die Worte τύπος und ἀντίτυπος werden vielfach bei den Vätern gebraucht, wo von der h. Euchariſtie die Rede iſt, bezeichnen aber nicht immer den Begriff „Bild" oder „Zeichen," ſondern oft auch die äußere Geſtalt, die Form. So iſt auch Ephräm an obiger Stelle zu verſtehen, da ſeine Ueberzeugung von der realen Gegenwart Chriſti in der h. Euchariſtie nicht in Zweifel gezogen werden kann [4]). Unter den Lateinern erwähnen wir noch Tertullian und Cyprian. An mehrern ſeiner dunkeln und vieldeutigen Stellen über die Euchariſtie kömmt Tertullian wiederholt auf die Einſetzungsworte zurück. Das in die Hand genommene, ſagt er adv. Marc. 4, 40, und unter die Jünger vertheilte Brod machte er zu ſeinem Leibe durch die Worte: das iſt mein Leib, d. i. die Geſtalt (figura) meines Leibes. Aehnlich de orat. cap. 6:

1) Nov. Patr. Bibl. II, 417.
2) Vitae dux c. 28.
3) adv. scrutat. p. 423 ed. Rom.
4) Vgl. z. B. de s. sacram. (III, 608 ed. Rom.): durch die Gebete

Seinen Leib ſtellt man ſich in dem Brode vor (censetur): das iſt mein Leib. Cyprian nimmt gleich andern Vätern Bezug auf die allegoriſchen Worte Chriſti: Ich bin der Weinſtock (Joh. 15, 1), um daran eine Vergleichung des Blutes Chriſti mit dem Blute des Weinſtockes, dem Weine anzuknüpfen. Ep. 63, 2: da Chriſtus ſagt: ich bin der wahre Weinſtock, ſo iſt das Blut Chriſti ſicher kein Waſſer, ſondern Wein. Und man kann ſein Blut, wodurch wir erlöſt und lebendig gemacht wurden, im Kelche nicht ſehen, wenn kein Wein in dem Kelche iſt, durch den das Blut Chriſti ſichtbar wird. Cyprian ſuchte auf dieſe Weiſe zu begründen, warum bei der h. Euchariſtie kein Waſſer, ſondern Wein gebraucht werde. In demſelben Sinne erwähnt er (n. 9) die Einſetzungsworte und die daran angeknüpften bei Matth. 26, 29: ich werde von nun an von dieſer Frucht des Weinſtocks nicht mehr trinken, und bemerkt dann: Hier finden wir, daß der Kelch gemiſcht war, den der Herr darbrachte, und daß es Wein war, den er ſein Blut nannte. Daraus geht hervor, daß das Blut nicht dargebracht wird, wenn kein Wein in dem Kelche iſt, und das Opfer des Herrn mit der geſetzmäßigen Conſecration nicht gefeiert wird, wenn nicht unſere Darbringung und unſer Opfer dem Leiden entſpricht. Nach n. 13 iſt beim Opfer Waſſer und Wein unzertrennlich verbunden, jenes iſt das Volk, dieſer Chriſtus; und n. 15 endlich wird der euchariſtiſche Wein wieder geradezu das Blut Chriſti genannt.

Daß die Väter bereits im vierten Jahrhundert von der Verwandlung des Brodes und Weines (*μεταβάλλεσθαι*, *μεταποιεῖσθαι*) reden, iſt bekannt. Einige derartige Stellen, welche unmittelbar an Bibelworte anknüpfen, theilen wir mit. Wie zu Kana Waſſer in Wein verwandelt wurde, ſagt Cyrill von Jeruſalem, ſo verwandelt (*μεταβάλλειν*) Chriſtus in der Euchariſtie den Wein in ſein Blut. In Geſtalt von Brod und Wein empfängſt du Leib und Blut Chriſti, damit du durch die Theilnahme daran mit ihm ein Leib und ein Blut würdeſt (*σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*). Denn ſo tragen wir Chriſtus in uns (*χριστοφόροι γινόμεθα*), indem ſein Leib und ſein Blut ſich als Nahrungsſaft durch unſere Glieder vertheilt (*εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη*). Auf dieſe Weiſe werden wir nach 2 Petr. 1, 4 theilhaft der göttlichen Natur. So weit geht

des Prieſters und die Ankunft des h. Geiſtes geſchieht die Wandlung, ſo daß nichts vom Brode mehr übrig bleibt, wie das Wachs vom Feuer völlig verzehrt wird.

also Cyrill, daß er wenigstens dem Ausdruck nach das Fleisch Christi mit unserm Fleische, sein Blut mit dem unsern sich mischen läßt. Doch hat er wohl gleich andern Vätern mit diesem Ausdruck nicht auch den Gedanken des sogenannten Stercoranismus verbunden, da er bald nachher fortfährt, die eucharistische Rede des Herrn bei Johannes sei von Einigen seiner Zuhörer mißverstanden worden, weil sie dieselbe nicht geistig (πνευματικῶς) aufgefaßt, sondern gemeint hätten, sie sollten Menschenfleisch essen [1]). In jenem Sinne äußert sich z. B. auch Cyrill von Alexandrien (zu Joh. 6, 35): der h. Leib Christi macht die lebendig, die ihn in sich aufnehmen, und festigt sie zur Unsterblichkeit, indem er sich mit unsern Leibern vermischt. Zu Joh. 6, 54: Wie das Wasser mit dem Feuer zusammengebracht seine eigene Natur verliert, auf dieselbe Weise werden wir umgebildet, wenn wir auch sterblich sind wegen der Natur des Fleisches, durch die Vermischung mit dem Leibe Christi in dessen Natur, d. i. zum Leben, die eigene Schwäche verlassend. Denn es war nöthig, ja es war nöthig, daß nicht allein die Seele durch den h. Geist zur Neuheit des Lebens umgeschaffen wurde, sondern auch der sinnliche und irdische Leib durch den sinnlichen und gleichartigen Genuß zur Unsterblichkeit gelangte. Zu Joh. 6, 57: Wie Wachs mit anderm Wachs verbunden ganz darin ist, auf dieselbe Weise wird, wer Leib und Blut Christi empfängt, Eins mit ihm, indem er sich gleichsam mit ihm vermischt und vermengt (συνανακιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος) durch den Empfang. Wie der Sauerteig, so wandelt der kleinste Theil der Eucharistie (ὀλιγίστη εὐλογία) unsern ganzen Körper in sich um (ἀναφύρει) und erfüllt ihn mit seiner eigenen Kraft (ἐνεργεία), so daß Christus in uns ist, und wir in ihm. Die eucharistische Rede, wie die angeführte Stelle des Epheserbriefes, aus welcher der Ausdruck σύσσωμος entnommen ist, gaben namentlich zu dieser Auffassung Anlaß. Es lag nun nahe, die Auferstehung durch die Vermischung unseres Leibes mit dem Auferstehungsleibe Christi sich vermittelt zu denken. Wie darum schon Ignatius von Antiochien die Eucharistie φάρμακον ἀθανασίας nennt, bemerkt auch Cyrill zu Joh. 6, 55, wir würden sicher auferstehen, weil wir das lebengebende Fleisch des Logos in uns trügen. Mit directer Bezugnahme auf Eph. 3, 6 und 1 Kor. 6, 15 sagt Cyrill weiter: Nicht allein geistig sind wir mit Christus verbunden, sondern auch körperlich durch die h. Eucharistie, was Eph. 3, 6 ge-

1) Catech. XXII, 2—4.

ſagt wird und 1 Kor. 6, 15: Unſere Leiber ſind die Glieder Chriſti. Wie Wachs mit Wachs verſchmilzt, ſo wir mit Chriſtus in der Euchariſtie. Das Vergängliche nämlich konnte anders nicht lebendig gemacht werden, als durch Einigung mit dem Leibe des Lebens d. i. des Eingeborenen (zu Joh. 15, 1). Nach Eph. 3, 6 werden wir durch die Euchariſtie Eines Körpers mit Chriſtus und unter einander. Ihn durch dieſelbe in uns aufnehmend verdanken wir unſere Glieder mehr ihm als uns. — Der Sohn kömmt nämlich leiblich als Menſch in uns, indem er ſich mit uns vermiſcht und vereint durch die h. Euchariſtie, geiſtig aber wiederum als Gott, indem er durch die Kraft ſeines Geiſtes und durch die Gnade unſern Geiſt in uns umſchafft zur Neuheit des Lebens und uns ſeiner göttlichen Natur theilhaft macht. Die der Vergänglichkeit unterworfene Natur konnte nicht anders zur Unſterblichkeit gelangen, als daß die höhere zu ihr hinabſtieg, ſie durch Einigung und Miſchung mit ſich zu ihrem eigenen Zuſtand erhob (zu Joh. 17, 20). Eine ausführliche Auseinanderſetzung finden wir auch bei Theodoret. Er nennt freilich die h. Speiſe auch σύμβολον und τύπος des Leibes und Blutes Chriſti, aber in dem oben erwähnten Sinne von Geſtalt oder Form deſſen, was darunter verborgen iſt. Denn ſeine Lehre über die h. Euchariſtie iſt folgende. Die myſtiſche Frucht des Weinſtockes nennen wir nach der Conſecration das Blut des Herrn. — Brod nannte Gott ſeinen eigenen Leib. — Bei der Darreichung der Geheimniſſe nannte er das Brod Leib und den (gemiſchten) Wein (χρᾶμα) Blut. — Unſer Erlöſer vertauſchte die Namen, und gab ſeinem Leibe den Namen des Zeichens (σύμβολον) [in der euchariſtiſchen Rede bei Johannes] und dem Zeichen den des Leibes [bei der Einſetzung]. So ſich ſelbſt den Weinſtock nennend, nannte er das Zeichen Blut. Nach ſeinem Willen nämlich ſollten die, welche an den göttlichen Geheimniſſen Theil nähmen, ſich nicht an die Natur deſſen halten, was man ſieht, ſondern in Folge der Vertauſchung der Namen an die durch Gnade geſchehene Wandlung glauben. Denn der ſeinen wirklichen Körper (τὸ φύσει σῶμα) Brod, und wiederum ſich ſelbſt Weinſtock nannte, der beehrte die Zeichen, welche man ſieht, mit der Benennung ſeines Leibes und Blutes, indem er nicht die Natur verwandelte, ſondern die Gnade der Natur hinzufügte[1]). Letztere Worte ſcheinen dem früher aufgeſtellten Begriffe der Wandlung zu widerſprechen; aber unter der Natur (φύσις) verſteht Theodoret nicht das ſubſtantielle

1) Dial. I, p. 53 Migne.

Sein, welches er sich verwandeln läßt, sondern dieses Sein sammt seiner äußern Erscheinung. Eine Verwandlung der φύσις wäre es nach ihm gewesen, wenn der Heiland sein Fleisch in sichtbarer Weise ohne verhüllendes σύμβολον zur Speise dargereicht hätte. Daß dies sein Gedanke war, zeigt er an einer andern Stelle, wo er sagt: nach der Consecration werden die mystischen Zeichen (μυστικὰ σύμβολα) ihrer eigenen Natur nicht entkleidet, sie bleiben bei ihrem frühern Wesen (οὐσία) und ihrer Form (σχῆμα) und ihrer Gestalt (εἶδος) und sind sichtbar und fühlbar, wie früher; aber sie werden für das angesehen, was sie wurden, und werden als das angebetet, wofür sie im Glauben gelten [1]). Sollen hier nicht Widersprüche in demselben Satze sich finden, so kann οὐσία nur dasselbe bedeuten, was oben φύσις bezeichnet, und ein Synonymum sein von σχῆμα und εἶδος [2]).

Ueber die Art und Weise der Wandlung herrschten bekanntlich in der alten Kirche verschiedene Ansichten. Schon darüber war man nicht einig, wie Christus beim letzten Abendmahl dieselbe vollzogen habe. Clemens von Alexandrien betrachtet offenbar den Segen, welchen der Herr sprach, als das entscheidende Moment, indem er die biblische Darstellung mit den Worten wiedergibt: Und er segnete den Wein, indem er sprach: nehmet und trinket, das ist mein Blut [3]). Origenes läßt, was offenbar dem eucharistischen Segen analog ist, in gleicher Weise die Brodvermehrung durch den Segen des Heilandes erfolgt sein: Er segnete die fünf Brode und die zwei Fische, indem er durch sein Wort und seinen Segen sie vermehrte [4]). Bei seiner Beschreibung der Liturgie nennt der h. Justin (Apol. 1, 66)

1) Dial. II, p. 165 Migne.

2) Zur Erläuterung der oben genannten Begriffe mag eine Stelle aus Maximus Confessor (ep. 7) hier stehen: Wenn eine von den Eigenschaften, die das Wesen (οὐσία) ausmachen, fehlt, so ist es entweder gar nicht da, oder es ist zu etwas geworden, was es nicht war.... Denn es liegt in der Natur der Sache, daß mit dem Zugrundegehen der natürlichen Eigenschaften das Subject (ὑποκείμενον) mit zu Grunde geht. Denn wo ist der Ochs, das Pferd, der Löwe u. s. w., wenn die die Natur (φύσις) eines jeden bildenden Eigenschaften nicht da sind? Oder wer von Wahnsinn freie Mensch hätte den Muth zu sagen, daß sie da sei ohne jene?.. Nichts kann sein ohne das, was es seiner Natur nach (φυσικῶς) und eigentlich (κυρίως) characterisirt. Nach dieser philosophischen Auseinandersetzung ist also auch φύσις oder οὐσία der Inbegriff der Eigenschaften eines Dinges.

3) Paedag. II, 2, 32.

4) in Matth. tom. XI, 2.

die Eucharistie die durch das Gebet des von Christus herrührenden Wortes (der Einsetzungsworte) gesegnete (εὐχαριστηθεῖσαν) Speise. Der mehrfache Gebrauch des εὐχαριστεῖν und εὐχαριστία an dieser Stelle geht auf die evangelische Darstellung des Abendmahles zurück; jene Worte bedeuten also hier den Weihesegen der Wandlung, welchen Justinus mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte zusammenfallen läßt. Ebenso nennt der h. Irenäus (adv. haer. IV, 18, 3) die h. Eucharistie ἄρτος εὐχαριστηθείς, d. i. das consecrirte Brod und sagt V, 2, 3 ausdrücklich: durch das Wort Gottes (die Einsetzungsworte) werde die Eucharistie der Leib Christi. Desgleichen sagt der h. Gregor von Nyssa (orat. catech. n. 104): Wir glauben mit Recht, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes (die Einsetzungsworte) geheiligte Brod in den Leib des göttlichen Logos verwandelt wird... Das Brod wird, wie der Apostel sagt, geweiht durch das Wort Gottes und das Gebet [1]), indem es nicht auf dem Wege der Speise in den Leib des Logos sich verwandelt, sondern sofort zum Leibe durch das Wort sich umgestaltet, wie von dem Logos gesagt wurde: dies ist mein Leib. Ferner der h. Chrysostomus (de prodit. Iud. hom. 1, 6): das Wort (des Priesters): dies ist mein Leib, wandelt das Daliegende um. Und wie jenes Wort: Wachset und mehret euch und füllet die Erde, einmal gesprochen wurde, jeder Zeit aber unserer Natur Kraft verleiht zur Erzeugung von Kindern, so bewirkt dieses Wort, einmal gesprochen, in den Kirchen auf jedem Altar von damals an bis heute und bis zu seiner Wiederkunft das vollkommene Opfer. Biblische Worte gebrauchend sagt auch Petrus von Laodicea (aus dem 7. Jahrh.), die Consecration geschehe durch die über den Gestalten vollzogene εὐχαριστία. Offenbar hat dieser Schriftsteller hierbei an die evangelische Darstellung des letzten Abendmahles anknüpfen wollen. Bei diesem handelte es sich nur um die Frage, ob der Segen, den Christus sprach, die Wandlung vermittelte, oder ob es die Worte thaten: dies ist u. s. w. [2]). Das Richtige

1) Gregor hatte hierbei 1 Tim. 4, 5 im Auge, wo Paulus sagt, der Christ nehme jede Gabe Gottes mit Dank (μετὰ εὐχαριστίας) an, indem sie geheiligt werde durch das Wort Gottes und Gebet. ἔντευξις gebrauchte er also wohl nur, weil er es beim Apostel fand, in dem etwas übertragenen Sinne von Weihesegen (εὐλογία oder εὐχαριστία). Vor ihm hatte schon Origenes (in Matth. tom. II, 14) wiederholt sich derselben Worte und auch wohl in demselben Sinne bedient. Das von dem Segen begleitete Aussprechen der Einsetzungsworte ist also auch nach ihnen das Mittel der Wandlung.

2) Matth. 26, 26 f. und die Parallelen: εὐλογήσας (εὐχαριστήσας)..

war wohl die Ansicht der meisten Väter, daß Beides zusammenfiel. Als die eucharistische Feier in der Kirche sich zu einem förmlichen Cultusacte ausgestaltet hatte und mit verschiedenen Gebeten umgeben war, trat die Frage in ein anderes Stadium. Im Orient verlegte man wenigstens zum Theil den Schwerpunkt der ganzen Handlung in die sogenannte Epiklesis, in die Anrufung des h. Geistes, über die Gaben herabzukommen. Diese Epiklesis ward nach den Einsetzungsworten gesprochen, denen man also wenigstens nicht ausschließlich die Kraft der Wandlung zuschrieb [1]). Im Occident hingegen hielt man sich in dieser Beziehung strenge an das Urbild, welches man an dem letzten Abendmahl besaß, und ließ die Wandlung bei dem Aussprechen der Einsetzungsworte vor sich gehen. Schon Tertullian sagt an der bereits angeführten Stelle (adv. Marc. 4, 40): das in die Hand genommene und den Jüngern vertheilte Brod machte er zu seinem Leibe dadurch, daß er sprach: das ist mein Leib, d. i. das Bild (figura) meines Leibes [2]). Als man über Alles sich theologisch Rechenschaft zu geben, und alle Fragen in ein System zu bringen anfing, suchten die Orientalen ihr vom Occident und von dem evangelischen Vorbilde abweichendes Verfahren zu begründen. Man verglich jenes mit dem Schöpfungsacte, der auch, wenigstens äußerlich, von der Fortpflanzung des Geschaffenen sich unterscheidet. Johannes von Damaskus führt aus: Wie Gott einst sagte: die

εἶπε· λάβετε κτλ. Vgl. darüber Langen Letzte Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, S. 174.

1) Hierüber sind die alten griechischen und orientalischen Liturgien zu vergleichen. Auch manche griech. Väter äußern sich so. Z. B. Nilus (ep. 1, 44): Vor dem Gebet des Priesters und der Herabkunft des h. Geistes ist es bloß Brod und Wein, nach seinen ehrfurchtgebietenden Anrufungen (ἐπικλήσεις) und der Herabkunft des h. Geistes ist es Leib und Blut Christi. Selbst schon Irenäus (fragm. ed. Migne p. 1254): das Opfer vollziehend rufen wir den h. Geist an, damit er dieses Opfer und das Brod als Leib Christi und den Kelch als Blut Christi darstelle (ἀποφήνῃ). Aehnlich wie Nilus äußern sich auch Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus an mehrern Stellen im Widerspruch zu der eben von ihm angeführten, u. A.

2) Ueber die vom Priester vorgenommene Consecration vgl. z. B. Ambros. de myst. 9, 51 ff., dann das fälschlich dem h. Ambrosius zugeschriebene, wahrscheinlich von Maximus von Turin herrührende Buch de sacrament. 4, 14—29. Der h. Augustin läßt (Serm. 227) die Wandlung durch die Worte Christi geschehen, Serm. 234 durch die Segnung Christi, scheint also wie die oben angeführten Väter den Segen mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte zu Einem Acte zu verbinden.

Erde bringe Kraut hervor, und die Erde dies bis jetzt thut vom Regen befruchtet, so sagte auch Christus: das ist mein Leib, und zum Regen für diesen neuen Landbau wird durch die ἐπίκλησις die überschattende Kraft des h. Geistes. Denn wie Gott Alles durch die Wirksamkeit des h. Geistes machte, so wirkt auch jetzt die Wirksamkeit des h. Geistes das Uebernatürliche [1]). „Dies ist mein Leib" betrachtet also der Damascener als das zweite Schöpfungswort, welches beim letzten Abendmahl plötzlich und wunderbar die Wandlung bewirkte, während für die Folge durch die Herabkunft des h. Geistes bei der Epiklese dieselbe vollendet werden soll. Jenes Schöpfungswort galt also ein für allemal, und wird in der Liturgie desselben nur historisch gedacht.

Die Auffassung der h. Eucharistie als Opfer ist so alt wie die Kirche. Schon in den Einsetzungsworten ist dieselbe begründet, indem der Herr das Dargereichte als dasjenige bezeichnet, was hingegeben, geopfert werde für die Sünden der Menschen. Den Opfercharacter der h. Eucharistie finden wir darum schon bei den ältesten Vätern ausgesprochen, bei Justinus, Irenäus, Hippolytus [2]), Cyprian Tertullian u. s. w. Die spätern Väter wie die alten Liturgien bedürfen hier nicht einmal der Erwähnung. Wir begnügen uns auch bei diesem Gegenstande damit, diejenigen Aeußerungen anzuführen, welche auf die biblischen Lehren oder Thatsachen unmittelbar zurückgehen. Daß Christus die h. Eucharistie als Opfer eingesetzt, daß er beim letzten Abendmahl sie selbst in dieser Eigenschaft vollzogen habe, bezeugen die Väter wiederholt. So schon Justin der Martyrer [3]), dann die apostolischen Constitutionen (VIII, 46), Chrysostomus [4]); in der lateinischen Kirche Cyprian (ep. 63, 14), Augustinus [5]), Primasius (zu Hebr. 5). Letzterer vergleicht Christus auch in dieser Beziehung mit Melchisedech und sagt, er habe gleich diesem Brod und Wein geopfert, nämlich sein Fleisch und Blut, weßhalb er auch gesagt: Mein Fleisch ist wahrhaft u. s. w. Ausführlich spricht Gregor von Nyssa diesen Gedanken aus: Christus wartete nicht den Verrath und die ungerechte Verurtheilung ab, als ob dies die Ursache unseres Heiles wäre, sondern anticipirt dies in der unaussprechlichen Weise des Opfers (ἱερουργία).. und er brachte

1) De fid. orthod. IV, 13.
2) Fragm. Migne X, 628.
3) Dial. c. 117.
4) in 1 Tim. hom. 5, 3.
5) Serm. 143 (Nov. Patr. Bibl. I, 332).

ſich ſelbſt dar als Opfer für uns, Prieſter zugleich und das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnimmt. Wann that er dies? Da er ſeinen ſterblichen Leib deutlich als Speiſe bezeichnete durch vollkommene Opferung des Lammes [1]). Geheimnißvoll ward damals ſein Leib geopfert, als er Brod und Wein u. ſ. w... Er, der Hoheprieſter, opferte ſich damals Gott als Lamm für unſere Sünden [2]). Den Vergleich Chriſti mit Melchiſedech in Bezug auf das Opfer finden wir auch bei Theodoret (zu Pſ. 109, 4): Melchiſedech war nicht Prieſter der Juden, ſondern der Heiden, weil auch Chriſtus Prieſter ſein ſollte für die ganze Menſchheit. Chriſti Prieſterthum begann in jener Nacht, als er ſagte: das iſt mein Leib u. ſ. w. Das Prieſterthum ging nun vom Stamme Levi auf den Stamm Juda über, dem Chriſtus angehörte. Jetzt aber iſt der dem Fleiſche nach aus Juda entſproßte Chriſtus Prieſter, nicht indem er ſelbſt opfert, ſondern indem er das Haupt der Opfernden genannt wird. Denn ſeinen Leib nennt man die Kirche, und durch dieſe iſt er Prieſter als Menſch, empfängt aber das Opfer als Gott. Es opfert aber die Kirche die Zeichen (*σύμβολα*) ſeines Leibes und Blutes, indem ſie den ganzen Teich [d. i. die Gemeinde] durch den Erſtling [d. i. Chriſtus] heiligt. Daß die Apoſtel ſofort nach dem Auftrage Chriſti die Opferhandlung vollzogen haben, und ſie ſo in die Kirche einführten, war die Ueberzeugung, welche die Väter namentlich aus Stellen wie 1 Kor. 4, 1. 2 Kor. 6, 4. Hebr. 13, 10 ſchöpften. An den beiden erſten Stellen findet z. B. der h. Didymus das unblutige Opfer erwähnt [3]). Noch öfter deuten die Väter die Worte des Hebräerbriefes: Wir haben einen Altar, von dem die nicht eſſen dürfen, welche dem Zelte dienen, auf den Opferaltar des Neuen Bundes [4]).

Selbſt die vielbeſprochene Frage, in welchem Verhältniß dieſes fortgeſetzte neuteſtamentliche Opfer zu dem Opfertode Chriſti am

1) *ὅτε βρωτὸν ἑαυτοῦ τὸ σῶμα εἰς βρῶσιν σαφῶς ἐνδείκνυται τῷ ἤδη γεγενῆσθαι ἐντελῆ τοῦ ἀμνοῦ τὴν θυσίαν.* Dieſe Stelle ſcheint verderbt zu ſein und urſprünglich gelautet zu haben: da er ſeinen ſterblichen Leib zur Speiſe darreichte, zeigte er deutlich, daß die Opferung des Lammes bereits vollkommen geſchehen ſei. Nach *βρῶσιν* iſt wohl ein Verbum ausgefallen und *τῷ* durch das vorhergehende *ται* in den Text hineingerathen.

2) in Ch. resurrect. or. 1, p. 612 Migne.

3) De Trinit. I, 25.

4) So z. B. Primaſius zu Hebr. 13, Heſychius zu Lev. 21, 16 ff.

Kreuze ſtehe, wurde nach Analogie der neuteſtamentlichen Stellen von den Vätern bereits beantwortet. So ſagt Fulgentius von Ruspe: dem Sohn mit dem Vater und dem h. Geiſt, mit denen er Eine göttliche Natur beſitzt, bringt die h. katholiſche Kirche ohne Unterlaß das Opfer des Brodes und des Weines in Glaube und Liebe auf dem ganzen Erdkreiſe dar. In dieſem Opfer aber iſt die Dankſagung und die Erinnerung an das Fleiſch Chriſti enthalten, welches er für uns darbrachte, und an das Blut, welches er für uns vergoß.... In den altteſtamentlichen Opfern alſo wurde bildlich dargeſtellt (figurate significabatur), was uns geſchenkt werden ſollte; in dieſem Opfer aber wird ſichtbar gezeigt (evidenter ostenditur), was uns bereits geſchenkt iſt. In jenen Opfern wurde der zukünftige Tod des Sohnes Gottes für die Sünden vorausverkündet: in dieſem aber wird ſein geſchehener Tod angezeigt (annuntiatur) [1]). Kein neues, von dem Kreuzesopfer verſchiedenes, ſondern nur deſſen mit Dankſagung (εὐχαριστία) verbundene Darſtellung erblickt Fulgentius in dem Opfer des Neuen Bundes. In demſelben Sinne, nur noch klarer, ſagt Cäſarius von Arles: Es war nothwendig, daß Chriſtus uns an dieſem Tage (Paſcha) das Sakrament ſeines Leibes und Blutes weihte (consecraret), damit in geheimnißvoller Weiſe ſtets gefeiert werde, was einmal als Löſepreis dargebracht wurde, auf daß, weil die Erlöſung zum Heil der Menſchen täglich und unaufhörlich ſich vollzog, auch die Aufopferung der Erlöſung (redemptionis oblatio) beſtändig ſei, und das beſtändige Opfer im Gedächtniß lebe und immer gegenwärtig ſei in der Gnade [2]). Die Erlöſung iſt alſo nach Cäſarius nicht eine in einem Moment ſich vollziehende Thatſache, welche nunmehr der Vergangenheit angehört, ſondern etwas Bleibendes, was ſtets von Neuem in dem euchariſtiſchen Opfer in die Erinnerung gerufen und geltend gemacht wird. Dieſes Opfer einzig in ſeiner Art, lehrt darum auch Gregor der Große, rettet die Seele von dem ewigen Untergange, indem es uns jenen Tod des Eingeborenen geheimnißvoll erneuert, der, obgleich er, auferſtanden von den Todten, nicht mehr ſtirbt... dennoch in ſich ſelbſt unſterblich und unvergänglich lebend für uns wiederum in dieſem Geheimniß des h. Opfers aufgeopfert wird... ein Opfer, welches für unſere Losſprechung das Leiden des eingeborenen Sohnes ſtets nachahmt [3]). Bei den Griechen findet ſich die-

1) De fide n. 60.
2) Hom. 5 de Pasch.
3) Dial. IV, 58.

selbe Auffassung. Wie können, fragt Theodoret (zu Hebr. 8, 4), da Christus Melchisedek ist auf ewig, die Priester des N. T. das geheimnißvolle Opfer vollziehen? Die in den göttlichen Dingen Erfahrene, antwortet er, wissen, daß wir kein anderes Opfer darbringen, sondern nur das Gedächtniß jenes Einen Heilsopfers vollziehen. Das hat nach Theodoret Christus selbst angeordnet bei der Einsetzung der h. Eucharistie mit den Worten: Thut dies zu meinem Gedächtniß, damit wir das Bild der für uns überstandenen Leiden sichtbar vor Augen hätten [1]). Unter Berufung auf Luk. 22, 19 und 1 Kor. 11, 26 sagt denn auch der Patriarch Eulogius von Alexandrien, das Opfer des Leibes Christi sei nicht die Darbringung anderer Opfer, sondern die Erinnerung dessen, was einmal dargebracht worden [2]). Die völlige Identität der eucharistischen Feier mit dem Kreuzesopfer spricht gleichfalls Hesychius aus (zu Lev. 23, 4 ff.): Abends, sein eigenes Pascha anticipirend, feierte Christus sein Kreuz. Am Tage des bildlichen Paschafestes nämlich, welches der 14. Nisan war, nach dem Mahle reichte er seinen Jüngern das übersinnliche Pascha, welches auf sein Geheimniß sich bezog... Was wir vorhin sagten, zeigt, daß das der erste Tag des Leidens des Herrn ist, an welchem der Herr seine Opfergabe nicht ohne Grund austheilte [3]). Johannes von Damaskus nennt die h. Eucharistie geradezu das unblutige Kreuzesopfer [4]).

Mit der Auffassung der h. Eucharistie als Darstellung des Versöhnungstodes Christi am Kreuz hängt es zusammen, wenn die Väter ihr eine sündetilgende Kraft zuschreiben. Man soll sich nicht, meint z. B. Cyrill von Alexandrien, durch ängstliche Furcht von dem Empfang der h. Communion abhalten lassen. Wann wird man eigentlich würdig sein? Du wirst niemals zu sündigen aufhören; dem-

1) *ἵνα τῇ θεωρίᾳ τὸν τύπον τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγεννημένων ἀναμιμνησκώμεθα παθημάτων.*

2) fragm. Migne gr. 86, 2962.

3) in qua dominus suam hostiam non sine ratione dispensavit. Das non sine ratione soll wohl heißen: er that es an jenem Abende, weil das jüdische Pascha seinen in der Eucharistie dargestellten Versöhnungstod sinnbildete.

4) De corp. et sang. Dom. n. 1. Neben dieser richtigen Auffassung kamen natürlich auch manchmal gröbere oder feinere Mißdeutungen vor; aber doch betrachtete man stets das eucharistische Opfer als Sühnopfer und brachte es mit dem Kreuzesopfer in Verbindung. So heißt es z. B. in der alten gallikanischen Liturgie (Migne lat. 72, 492): Adveni ergo rogamus et in medio nostri adsiste, et qui nos tunc reparasti per crucem, per istum immolatum panem et sanguinem iterum lapsos repara.

nach müßteſt du niemals communiciren. Nimm dir alſo vor, ein frömmeres, geſetzmäßigeres Leben zu führen, und empfange dann die h. Communion, die auch als Heilmittel für Seelenkrankheiten gilt. Chriſtus ſtillt dann, in uns wohnend, die Leidenſchaft, die Sünden uns nicht anrechnend, in denen wir uns befinden, ſondern unſere Krankheiten heilend (zu Joh. 6, 57). Wir communiciren, ſagt der h. Nilus, um von unſern Fehlern gereinigt zu werden; denn der beſte Maßſtab für den Gebrauch der Speiſen und Getränke iſt das Bedürfniß unſeres Leibes (ep. 2, 144). Die Euchariſtie macht lebendig die in Sünde erſtorbenen Menſchen (ep. 3, 39). Der Gläubige kann das Heil und die Vergebung ſeiner Sünden nur erreichen durch den Empfang des Leibes und Blutes Chriſti in der h. Euchariſtie (ep. 3, 280). Die Reinigung der Zunge des Propheten Iſaias mit der glühenden Kohle bedeutet die Befreiung von den Sünden durch den Leib und das Blut des Herrn (zu Iſ. 6, 6). Donnerſtags, ſagt Anaſtaſius vom Sinai, reichte er die geheimnißvolle Speiſe dar, welche alle Sünden löſt (in Hexaem. lib. 5). Wie allgemein dieſe Auffaſſung im Alterthum verbreitet war, zeigen Liturgien, z. B. die nach Ignatius von Antiochien benannte, in welcher den Einſetzungsworten beide Male beigefügt iſt: quod vos praeparat ad remissionem peccatorum et vitam aeternam.

Neben dieſer Auffaſſung, welche nur eine ſchiefe Anwendung der Idee von der h. Euchariſtie als Verſöhnungsopfer war, finden wir bei den Vätern die gerade entgegengeſetzte, daß die h. Euchariſtie nur von Reinen empfangen werden dürfe, daß der Sünder erſt durch Buße ſeiner Sünden ſich entledigen müſſe, ehe er zum Tiſche des Herrn hinzutrete [1]). Jene Auffaſſung hat natürlich in der h. Schrift nur eine ſcheinbare Stütze: die h. Euchariſtie wird dort, namentlich auch vom Heilande ſelbſt, als ſein Leib und Blut zur Verſöhnung, zur Nachlaſſung der Sünden u. ſ. w. bezeichnet; aber nur in dem Sinne, daß ſie das Opfer Chriſti zur Tilgung der Sünden äußerlich darſtelle, nicht als ob ſie das Mittel ſei, in jedem einzelnen Falle die Sünde zu tilgen. Dagegen finden wir die

1) Lehrreich iſt hierüber der Gedanke des h. Ambroſius (de poenit. 2, 3): So oft die Sünden vergeben werden, empfangen wir das Sakrament ſeines Leibes, damit durch ſein Blut die Sündennachlaſſung geſchehe. Hier erſcheint die Sündenvergebung (real) von dem Empfang der h. Euchariſtie getrennt und ideell mit demſelben verbunden. Wie zum Siegel für die geſchehene Sündennachlaſſung ſoll das h. Sakrament genoſſen werden als Theilnahme an dem Sühnopfer Chriſti.

andere Lehre, daß das Geheimniß sündenrein empfangen werden müsse, ganz bestimmt in der h. Schrift, namentlich bei Paulus ausgesprochen (1 Kor. 11, 28). Mit Bezug auf diese Stelle lehren denn auch die Väter gewöhnlich, daß die Reinigung von der Sünde dem Empfang der h. Eucharistie voraufgehen müsse, und hat auch allgemein diese Vorschrift in der alten Liturgie ihren Ausdruck gefunden, nach welcher das Geheimniß den Gläubigen mit dem Rufe: das Heilige für die Heiligen, oder unter ähnlichen Worten gespendet wurde. Selbst solche Väter, die in der h. Eucharistie etwas Sündetilgendes erblicken, wie Anastasius vom Sinai, verfehlen nicht, sonst bei jeder Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß dieses Geheimniß nur für Sündenreine bestimmt sei, — Beweis genug, daß die Unrichtigkeit mehr auf Rechnung ihres Ausdruckes als ihres Gedankens zu setzen ist. Wir begnügen uns damit, nur einige Väterstellen mitzutheilen. Etwas zweideutig heißt es in einer wohl unächten Schrift Basilius' des Großen: Wer zur Erinnerung des Todes Christi an der Eucharistie participirt, aber nicht demgemäß selbst der Sünde abstirbt, hat keinen Nutzen davon; denn Christus selbst sagt: das Fleisch nutzet nichts. Er verfällt den Worten Pauli: wer unwürdig isset und trinkt u. s. w. Diese Worte beziehen sich nicht allein auf die, welche unwürdig, sondern auch auf die, welche ohne Nutzen hinzutreten[1]). Mit Bezug auf 1 Kor. 11, 28 und auf Grund einer allegorischen Deutung von Luk. 23, 53, wo erzählt ist, wie der Leichnam des Herrn in Leinwand gewickelt und in ein neues, noch ungebrauchtes Grab gelegt wurde, sagt Gregor von Nyssa, vor dem Empfang der h. Eucharistie müßten wir, wenn wir in Sünden seien, dieselben mit dem Wasser unserer Bußthränen abwaschen[2]). Nach 1 Kor. 11, 27 f., lehrt Cyrill von Alexandrien, sollen die in Todsünden (ἔργοις νεκρότητος) Verstrickten, worunter zunächst die Fleischessünden zu verstehen sind, von den h. Geheimnissen zurückbleiben. Mit Bezug auf 1 Kor. 11, 27 tadelt unter den Lateinern z. B. Pacian die Christen, welche sich des Heilsmittels der Buße schämen, und darum mit befleckter Leibe und unreiner Seele communiciren, mit profanen Händen und unreinem Munde den Altar verunreinigen. Zu 1 Kor. 11, 27 bemerkt auch Theodoret, kein Unreiner dürfe die h. Eucharistie empfangen; und gleichfalls zu Lev. 22, 4 ff. Hesychius, indem er jener Stelle noch Matth. 7, 6 beifügt: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und die Perlen

1) De bapt. 1, 8, 2 f.

2) De perfecta Ch. forma p. 268 Migne.

nicht den Schweinen vorwerfen. Wie sehr nun auch diese patristischen Stellen den oben angeführten widersprechen mögen, so ist die Differenz doch nicht so wesentlich wie sie scheint. Daß nur Reumüthige zu dem Geheimnisse hinzutreten dürfen, daß der Unbußfertige unwürdig esse, sich selbst zum Gerichte, war die allgemeine Lehre. Nur darüber äußern sich die Väter verschieden, ob die Sünde in dem Herzen des Bußfertigen durch die Eucharistie selbst erst getilgt werde, oder ob allein den durch Buße oder andere Mittel vorher Gereinigten der Zutritt gestattet sei.

4. Daß der Heiland seiner Kirche Mittel, sich von Sünden zu reinigen, hinterlassen habe, wußte man aus seinen eigenen Worten. Nicht allein deutete man vielfach die Ausdrücke „Binden und Lösen" (Matth. 16, 19. 18, 18) auf die Vollmacht der Sündenvergebung, sondern als bestimmtere Grundlage für jene Lehre hatte man noch die ausdrückliche Anweisung (Joh. 20, 23): Wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen; wem ihr sie vorbehaltet, dem sind sie vorbehalten. Eine solche mit kirchlichen Functionen verbundene Sündenvergebung schickte man namentlich der eucharistischen Feier voraus. So z. B. der h. Augustin: Allenthalben wird bei dem h. Geheimniß die Ordnung beobachtet, daß zuerst durch die Nachlassung der Sünden den Wunden das Heilmittel zu Theil wird, darnach die Speise des himmlischen Tisches[1]). Der h. Athanasius sagt: Prüfen wir uns selbst, ob unsere Banden gelöst sind, damit wir besser werden. Wenn sie noch nicht gelöst sind, so übergib dich den Jüngern Jesu: denn es sind solche da, welche dich mit der Vollmacht, die sie vom Erlöser empfingen, lösen können. Was ihr löset auf Erden, sagte er, wird im Himmel gelöst sein u. s. w. Und denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen[2]). Der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet (I, 10) über eine Unterredung zwischen dem Novatianer Acesius und dem Kaiser Constantin, in welcher jener behauptet, diejenigen, die eine Sünde begangen hätten, welche die Schrift Todsünde (πρὸς θάνατον) nenne, dürften nur nach vorausgegangener Buße zu den h. Geheimnissen zugelassen werden, aber nicht von Priestern, sondern bloß von Gott sei dann die Vergebung der Sünden zu erwarten. Der Kaiser antwortet darauf: dann stelle eine Leiter auf und klettere allein in den Himmel. Außer den genannten Stellen zog Cyrill von Alexandrien in geistreicher,

1) Serm. 163 (Nov. Patr. Bibl. I, 363).
2) Serm. in Marc. 11, 2.

aber freilich gezwungener und nicht überzeugender Weise auch noch Matth. 9, 6 herbei, indem er den Ausdruck „Menschensohn" allgemein auf die menschliche Natur, nicht ausschließlich auf den Messias deutete. Durch diese That (die Heilung des Gichtbrüchigen) wurde also gezeigt, daß der Menschensohn die Macht hat auf Erden Sünden nachzulassen. Und wovon also sagt er das? Von sich selbst oder auch von uns? Beides ist richtig. Denn er selbst läßt Sünden nach als Mensch gewordener Gott, als Herr des Gesetzes; aber auch wir haben von ihm die so herrliche und staunenswerthe Gnade empfangen. Er hat nämlich die menschliche Natur auch mit dieser Ehre gekrönt, indem er den Aposteln sagte: wahrlich ich sage euch, was ihr binden werdet auf Erden u. s. w. Nach der Auferstehung und Ertheilung des h. Geistes hat er sie auch zu Theilnehmern seiner eigenen Herrlichkeit gemacht, indem er ihnen die Macht gab, die Sünden zu erlassen und vorzubehalten [1]). Aus Matth. 12, 32: weder in diesem noch in jenem Leben, schließt Hesychius (Quaest. 9), daß Sünden auf Erden durch die nachgelassen werden, welche die Macht zu binden und zu lösen empfingen, andere im Jenseits, wo, indem die Gedanken anklagen oder auch freisprechen (Röm. 2, 15), der Richter das siegende Urtheil abgeben wird denen, die desselben Würdiges gethan haben. Du hast Priester eingesetzt, heißt es dem entsprechend, z. B. auch in der koptischen, nach dem h. Basilius zubenannten Liturgie, daß sie auf Erden die Sünden nachließen und bänden und lösten alle Bande der Ungerechtigkeit [2]). Und unter Berufung auf Matth. 16, 18 sagt der Papst Gelasius: Es gibt keine Sünde, für deren Nachlassung die Kirche nicht entweder betet, oder die sie nicht gemäß der ihr göttlich verliehenen Gewalt denen, die davon abstehen, nachlassen könnte [3]).

In dieser Lehre wurzelte das ganze allmälig ausgebildete Institut der Bußpriester und der Bußdisciplin. Dasselbe wurde keineswegs als eine rein menschliche Einrichtung betrachtet, der man sich auch nach Belieben entziehen könne. Origenes z. B. lehrt (in Lev. hom. 2, 4), es gebe eine Sündenvergebung für den, der sich nicht schäme, seine Sünden dem Priester zu bekennen, und bei ihm das Heilmittel zu suchen; und ermahnt (in ps. 37 hom. 1), in der Wahl dieses Arztes sorgfältig zu sein. Der h. Basilius sagt, denen, die mit der Verwaltung der Geheimnisse Gottes betraut seien (1 Kor. 4, 1),

1) in Luc. c. 5 (N. P. B. II, 179).
2) Migne gr. 31, 1659.
3) Migne lat. 59, 105.

müsse man seine Sünden beichten, wie unsere Vorfahren den Heiligen gebeichtet hätten, dem h. Johannes dem Täufer nach der Erzählung der Evangelien und nach Apg. 19, 18 den Aposteln, welche gleichfalls getauft hätten[1]). Die Todsünden, sagt Eusebius (zu Luk. 6, 20), werden gut gemacht durch Reue, Beicht und durch das zukünftige enthaltsame Leben. Kain, meint Pseudo-Athanasius, erhielt keine Vergebung, wohl Adam, weil dieser seine Sünde bekannte; denn, fügt er dogmatisirend bei: wer seine Sünden bekennt, erhält Verzeihung[2]). Bekenne Gott, ermahnt Anastasius vom Sinai, durch die Priester deine Sünden[3]). Und die priesterliche Vollmacht zu weit ausdehnend sagt derselbe anderswo: die Priester haben von Gott die Macht zu binden und zu lösen. Wenn ein Mensch schwört, etwas Unrechtes zu thun, wird er davon entbunden durch seine Reue und durch das Gebet des Priesters. Es ist gut, fügt er übrigens bei, zu nichts, weder zum Guten noch zum Bösen sich zu verpflichten; denn wo Verpflichtung ist, da ist auch Uebertretung (Quaest. 141). Serm. 350 de poenit. sagt der h. Augustin: Niemand sage: ich thue im Geheimen vor Gott Buße; Gott der mir verzeiht, weiß, daß ich im Herzen büße. Es ist also umsonst gesagt: was ihr löset, wird auch im Himmel gelöset sein? Also sind der Kirche Gottes vergeblich die Schlüssel übertragen. Tract. in Ioan. 22, 5 veranschaulicht er an der Auferweckung des Lazarus die Reinigung des Sünders und schließt dann: Wenn er bekannt hat, was ist dann den Dienern gesagt? Was auch bei der Leiche des Lazarus gesagt wurde: bindet ihn los und lasset ihn gehen. Wie denn? Zu den Dienern, den Aposteln ist gesagt: was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein. Der Papst Gregor der Große aber klagt, Manche in der Kirche wollten den Vorstehern (praelati) ihre Sünden nicht bekennen. Einige, fährt er fort, kommen auch freiwillig zur Beichte, aber sie bereuen das nicht selbst, weßwegen sie sich anklagen, sondern bitten Andere, Buße zu thun, meinen, durch den Glauben allein gerettet zu werden, und streben nicht danach, durch Buße zurückzukehren[4]). Der fleischliche Sinn, sagt er anderswo, wird den Priestern in der Beichte bekannt[5]). Ausdrücklich von dem Auflegen der Buße durch den Priester redet

1) Reg. brevius tract. n. 288.
2) Quaestt. in N. et V. T. n. 75.
3) De Synaxi orat.
4) in 1. Reg. 6, 2, 27.
5) ib. n. 36.

auch z. B. der h. Auguſtin: Und wenn der Sünder gegen ſich das Urtheil des härteſten Heilmittels, aber doch des Heilmittels abgegeben hat, komme er zu den Vorſtehern (antistites), durch die jene Schlüſſel in der Kirche verwaltet werden, und gleichſam ſchon ein guter Sohn zu ſein anfangend empfange er gemäß der Organiſation der Glieder ſeiner Mutter von den Verwaltern der Sakramente das Maß ſeiner Genugthuung [1]). Ebenſo ſchreibt Leo der Große (ep. 91): Chriſtus hat den Vorſtehern der Kirche dieſe Macht übergeben, daß ſie den Beichtenden die Wohlthat der Buße ertheilen, und dieſelben, nachdem ſie durch heilſame Genugthuung gereinigt ſind, durch die Thüre der Verſöhnung zur Gemeinſchaft der Geheimniſſe zulaſſen ſollten. In den Pönitentialbüchern wird bekanntlich hinfür Alles im Einzelnen feſtgeſtellt. Den Anfang hiervon machte ſchon Johannes der Faſter, der z. B. beſtimmte, der Prieſter ſolle Niemanden, der nicht wenigſtens 30 Jahre alt ſei, eine Buße von mehr als 2 oder 3 Jahren auferlegen, es ſei denn wegen Mord oder Inceſt; bei höherm Alter könne die Buße bis auf 3 oder 4 Jahre, bei den ſchwerſten Verbrechen noch länger ausgedehnt werden [2]).

Wie feſt man aber auch von der prieſterlichen Vollmacht der Sündenvergebung überzeugt war, ſo betrachtete man dieſelbe doch nicht als eine ſouveräne, deren Ausübung von der menſchlichen Willkür abhange. Schon Hieronymus bemerkt zu Matth. 16, 19: dieſe Stelle nicht verſtehend, maßen ſich Biſchöfe und Prieſter etwas von dem Stolze der Phariſäer an, daß ſie entweder Unſchuldige verdammen, oder glauben Schuldige zu löſen, während bei Gott nicht nach dem Urtheil der Prieſter, ſondern nach dem Leben der Angeklagten gefragt wird. Er bemerkt dann noch ausdrücklich, die prieſterliche Abſolution ſei nur eine Erklärung, wie im A. T. die Erklärung der Prieſter bei der Reinigung vom Ausſatze. Ausführlich ſpricht hierüber der Papſt Gregor der Große: die Apoſtel erhalten die Vollmacht, an Gottes Statt die Sünden zu erlaſſen oder vorzubehalten, und ſind ſo Richter über die Seelen. Deren Stelle nehmen nun in Wirklichkeit in der Kirche die Biſchöfe ein. Die Macht zu löſen und zu binden empfangen diejenigen, welche den Grad des Kirchenregimentes erhalten... Es iſt ſchlimm, wenn derjenige, welcher ſein eigenes Leben nicht zu regieren verſteht, Richter über das Leben eines Andern wird. Und ſehr oft geſchieht es, daß

1) Serm. 351, 9.

2) Poenitentiale bei Migne gr. 88, 1904.

der die Stelle des Richters einnimmt, deſſen Leben dieſer Stelle keineswegs entſpricht. Und oft auch ereignet es ſich, daß er entweder Unſchuldige verdammt, oder ſelbſt gebunden Andere löſt. Oft folgt er beim Binden und Löſen ſeiner Willkür, nicht aber dem Verdienſte. Daher kömmt es, daß der ſich ſelbſt der Macht des Bindens und Löſens beraubt, der dieſelbe nach ſeinen Launen und nicht nach dem ſittlichen Leben ſeiner Untergebenen ausübt. So iſt dieſe Gewalt zu gebrauchen, daß diejenigen, welche der allmächtige Gott durch die Gnade der Reue heimſucht, das Urtheil des Hirten freiſpricht. Denn dann iſt die Losſprechung des Vorſtehers eine wahre, wenn ſie dem Urtheil des ewigen Richters folgt. Das, meint der Papſt, zeigte ſich auch bei der Erweckung des Lazarus. Den Lebenden banden die Jünger los. Hätten ſie den Todten gelöſt, würden ſie mehr die Verweſung als ihre Macht an den Tag gebracht haben. Aus dieſer Betrachtung erhellt, daß wir diejenigen vermittelſt der Hirten-Vollmacht löſen müſſen, von denen wir erkennen, daß unſer Herr ſie durch die aufrichtende Gnade (gratia suscitans) lebendig macht. Dieſe Lebendigmachung wird nämlich ſchon vor dem Beginne des tugendhaften Lebens durch das Sündenbekenntniß erkannt. Darum wird auch dem verſtorbenen Lazarus nicht geſagt: Werde lebendig, ſondern: Komme heraus. Jeder Sünder nämlich iſt innerlich verborgen, ſo lange er ſeine Schuld im Gewiſſen verbirgt, und liegt in ſeinen Gemächern verſchloſſen. Aber der Todte kömmt hervor, wenn der Sünder ſeine Sünden willig bekennt... Den Hervorkommenden aber ſollten die Jünger losbinden, damit die Hirten der Kirche ihn von der Strafe befreiten, die er verdiente... Aber ob der Hirt richtig oder unrichtig bindet, die Heerde hat dennoch das Urtheil des Hirten zu fürchten, damit nicht der Untergebene, auch wenn er vielleicht unrecht gebunden wird, das Urtheil ſeines Gebundenſeins durch eine andere Schuld verdient [1]). Nach Gregor wird alſo der durch die Gnade bereits Lebendiggemachte losgeſprochen, d. h. vom Prieſter als ein ſolcher durch die Abſolution anerkannt und von den Sündenſtrafen befreit. Eine andere Auffaſſung war die, daß der Prieſter bei Gott um die Losſprechung bat. Dies ſetzte voraus, daß der Sünder von ſeinen Sünden noch nicht befreit ſei, daß aber Gott ihn nach dem Bekenntniß davon erlöſe, der Prieſter nur gleichſam als der nicht zu umgehende amtliche Fürſprecher erſcheine. Die Abſolution ertheilt Gott, ſagt darum Johannes der Faſter, durch die

1) in Evang. lib. 2, hom. 26, 4 ff.

Worte des Priesters; und alle fünf Absolutionsformeln, die er mittheilt, lauten deprecatorisch, obgleich in einer derselben die Worte angeführt werden: Wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen u. s. w. [1]). Dies ist um so bemerkenswerther, als seine Auffassung des ganzen Bußwesens der eigentlich klassische Ausdruck für die orientalische Lehre ist, und liturgische Formeln eine officielle Bedeutung haben.

Neben diesen klaren und bestimmten, auf die Schrift gestützten Lehren über die priesterliche Vollmacht der Sündenvergebung finden wir nun auch abweichende Ansichten bei den Vätern, welche beweisen, daß über die Art und Weise der Sündenvergebung vielfach eine große Verwirrung herrschte. So schreibt z. B. der h. Cyprian (ep. 12, 1), in Abwesenheit des Bischofes mögen die in der Verfolgung Gefallenen (lapsi) bei einem Presbyter, oder im Nothfalle auch bei einem Diakon beichten, damit sie, nachdem ihnen zur Buße die Hand aufgelegt worden, mit Frieden zum Herrn kämen. So heißt es in einer fälschlich dem h. Augustin zugeschriebenen Schrift, durch die Beichte werde die Todsünde zur läßlichen, und die Kraft der Beichte sei so groß, daß wenn ein Priester nicht da sei, man einem Laien beichten solle [2]). In diesen Aeußerungen, die auch im Decrete Gratians Aufnahme fanden, wird also das ganze Gewicht dem Sündenbekenntniß beigelegt, zu dessen regelmäßiger Annahme freilich der Priester da sei. Zu dieser Abschwächung der priesterlichen Gewalt boten die Worte bei Jak. 5, 16: Bekennet einander eure Sünden Anlaß, die offenbar an alle Gläubige gerichtet sind; ferner die Stelle bei Joh. 20, 22 f. nach der eigenthümlichen Deutung, welche ihr die Väter ziemlich allgemein gegeben haben. Wir zeigten oben, daß die Worte des Herrn an die Apostel: Empfanget den h. Geist, von der heiligmachenden Gnade verstanden wurden; ihnen folgt nun aber der weitere Ausspruch: denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen u. s. w. Da man jenes natürlich allgemein faßte und auf alle Menschen ausdehnte, so lag es auch nahe, den letztern Ausspruch zu verallgemeinern, beziehungsweise abzuschwächen. Darum sagt z. B. der h. Didymus, mit den Worten: Empfanget den h. Geist gab Christus den Aposteln den h. Geist als Heiligmacher. So groß ist dessen Macht, daß er durch sich selbst den Betreffenden die Sünden tilgt, und durch die Apostel

1) Poenit. bei Migne gr. 88, 1896, vgl. p. 1925.
2) De vera et falsa poenit. n. 26.

wie durch alle Gläubige auch für Andere [1]). Ausführlicher lehrt Anastasius vom Sinai: den vom Geist erfüllten Männern (πνευματικοί), aber nicht Unwissenden, sondern Erfahrenen und Guten beichte deine Sünden nach 1 Joh. 1, 9: Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht sie uns zu vergeben und uns zu reinigen von aller Schlechtigkeit. Man soll nicht vorschützen, keinem sündhaften Menschen beichten zu wollen, nur Gott könne die Sünden hinwegnehmen. Der Verfasser beruft sich zur Widerlegung dieses Einwandes auf Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. Jak. 5, 16 u. s. w. Wie der Engel, fährt er fort, bedient Gott sich auch der Menschen, jetzt der Apostel und ihrer Nachfolger zum Heil der Menschen. Gott tilgt die Sünden derer, die sie bekennen (quaest. 6). Es ist gut zu beichten, bemerkt er quaest. 105, aber nicht jedem Beliebigen, sonderm wenn du einen vom Geist erfüllten Mann (πνευματικός) findest, der dich heilen kann. Dem entsprechend folgert er quaest. 107 aus 1 Kor. 2, 15, es sei Sache der Vollkommnen und von Geist Erfüllten, Alles zu richten. Aus Basilius bringt er quaest. 61 zu der Stelle: Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind u. s. w. (Matth. 18, 20) die Erklärung bei: wenn der, welcher der Sünde überführt wird, mit dem übereinkömmt, der ihn überführt, so wird das verziehen, um dessen Verzeihung die Beiden beten; wo nicht, gilt der Satz: Was ihr bindet auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein (Matth. 18, 18). Dann bezieht er sich auf Chrysostomus: Was ihr bindet u. s. w. ist dem Zusammenhange nach nicht von den Kirchenvorstehern gesagt, sondern von dem, der den Beleidiger zur Versöhnung veranlaßte. Joh. 20, 23 aber deutet er quaest. 63 allgemein, indem er die Macht der Sündenvergebung nicht den Menschen überhaupt, sondern nur den Heiligen läßt übertragen werden. Noch mehr erscheint die priesterliche Sündenvergebung abgeschwächt in einem Sermo des h. Augustin: Jene Beichte also wird verlangt, welche die Sünde so beichtet, daß sie die Buße bezeugt. Diese Beicht geschieht nicht so sehr mit Worten als mit Werken. Das heißt nämlich wahrhaft Gott seine Sünden beichten: die Sünden verlassen und von den frühern Vergehen nichts übrig haben als die Reue. Der bekennt Gott gut und nützlich seine Sünden, der sie, wenn er sie auch mit den Lippen verschweigt, mit Seufzen bekennt, der nicht sowohl mit Worten als mit Thränen erklärt gesündigt zu haben, der seine Reue nicht mit der Stimme,

1) De Trin. II, 7, 6.

ſondern mit der Beſſerung des Lebens bezeugt. Das iſt die nützliche, fruchtbringende, wahre Beicht[1]). Aehnlich an mehrern Stellen der h. Chryſoſtomus. So namentlich in Ps. 50, hom. 2: Bekenne deine Sünden, damit du ſie tilgeſt. Doch du ſcheueſt dich zu ſagen, daß du geſündigt haſt. Bekenne ſie täglich im Gebete. Fordere ich denn, daß du ſie Jemanden deines Gleichen, der dir darüber Vorwürfe macht, ſagen ſollſt? Bekenne ſie Gott, der ſie heilt... Wenn du im Bette biſt, und dir deine Sünden in's Gedächtniß kommen, ſo vergieße Thränen, und auf dieſe Weiſe wirſt du ſie tilgen. Bete zu deinem Gott, und überlaſſe dann den Körper dem Schlafe, nachdem du deine Sünden bekannt haſt. Ebenſo in Hebr. hom. 31, 3: Bekenne deine Sünden vor Gott, geſtehe ſie betend deinem Richter ein, wenn nicht mit der Zunge, ſo doch in Gedanken, und erflehe auf dieſe Weiſe Erbarmung. Hom. 21 ad pop. Antioch.: Gott läßt die Sünden nach und zwingt nicht, ſie in Gegenwart Anderer auszuſagen. Nur das Eine fordert er, daß wer der Vergebung theilhaft werden will, auch die Größe des Geſchenkes anerkenne. In dieſem Sinne nimmt Chryſoſtomus auch die Anweiſung des Apoſtels (1 Kor. 11, 28) hom. 8 de poenit.: Paulus ſagt: Jeder prüfe ſich ſelbſt und dann eſſe er von dieſem Brode und trinke aus dieſem Kelche. Er hat alſo nicht deine Wunden aufgedeckt, nicht die Anklage in der öffentlichen Verſammlung vorgebracht, nicht Zeugen deiner Vergehen aufgeſtellt. Bei dir allein, in deinem Gewiſſen, ohne daß Jemand außer Gott, der Alles ſieht, gegenwärtig iſt, ſtelle die Unterſuchung über deine Sünden an, denke über dein ganzes Leben nach und führe deine Fehler dem geiſtigen Gerichte vor. Mache wieder gut was du gefehlt, und dann nahe mit reinem Gewiſſen dem h. Tiſche und nimm Theil am h. Opfer.

Auf der andern Seite aber ſchloß man mitunter aus der Thatſache der Fußwaſchung vor dem letzten Abendmahl und den dieſelbe begleitenden Worten, dieſe Ceremonie habe eine bleibende, ſacramentale Bedeutung. Man faßte ſie als die dem Genuſſe der h. Euchariſtie voraufgeſchickte Taufe der Apoſtel auf, und behauptete dann, dieſelbe ſei auch jetzt noch bei der Taufe unerläßlich, indem eben durch dieſelbe die Erbſünde getilgt würde. Maximus von Turin, der wahrſcheinlich der Verfaſſer des dem h. Ambroſius zugeſchriebenen Buches de sacramentis iſt, tadelt die römiſche Kirche, daß ſie dieſe Ceremonie nicht beibehalten habe, indem er beifügt, er wünſche

1) Serm. 171 (N. P. B. I, 385).

in Allem der römischen Kirche zu folgen, aber die Menschen hätten auch Verstand, und was anderswo richtiger beobachtet werde, wolle er auch als das Richtigere beibehalten [1]).

Oft dehnte man die Bedeutung des Ausdruckes „Binden und Lösen" noch weiter aus als auf die Sündenvergebung, indem man darunter die Vollmacht, von der Kirche auszuschließen und die Verstoßenen oder Abgefallenen wieder aufzunehmen, verstand. Dies war vom biblischen Standpunkt um so mehr berechtigt, als Matth. 18, 17 f. jener Ausdruck in einem Zusammenhange vorkömmt, welcher den Gedanken an die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft nahelegt. Wer die Kirche nicht hört, sagt der Heiland dort, der sei dir wie ein Heide und Zöllner, und fährt er dann fort: wahrlich ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet u. s. w. Wie ein Heide und Zöllner ist nämlich derjenige, der sich außerhalb der Kirchengemeinschaft befindet. Da der Apostel Paulus selbst in feierlicher Weise einen Verbrecher aus der Kirche ausstößt (1 Kor. 5, 1 ff.), 1 Tim. 1, 20 berichtet, daß er dasselbe mit zwei Häretikern vorgenommen habe, so gründete sich die in der Kirche stets geübte Excommunication wieder auf biblische Aussprüche und auf die in der Bibel bezeugte apostolische Praxis. Die Ausbeutung des vielsagenden Ausdruckes „Binden und Lösen" auch für diese Art der kirchlichen Jurisdiction lag sonach im N. T. selbst begründet. Darum sagt, um nur einige der vielen hierhin gehörigen Stellen anzuführen, schon Origenes (in Iud. hom. 2, 6): Du siehst, daß Gott nicht bloß durch die Apostel die Fehlenden in die Hände des Satans überliefert hat, sondern auch durch die, welche der Kirche vorstehen und die Macht haben zu binden und zu lösen, werden die Sünder zum Verderben des Fleisches hingegeben, wenn sie wegen ihrer Vergehen von dem Leibe Christi getrennt werden. Der Areopagite faßt sogar Joh. 20, 22 in etwas weiterm Sinne und erklärt es gleich dem Ausdrucke „binden und lösen" vom Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, wozu die Bischöfe (*ἱεραρχαί*), nicht nach eigener Willkür, sondern als Vollstrecker des göttlichen Willens befugt seien [2]). Der gewöhnliche Ausdruck für die Excommunication blieb aber der schon von Paulus an jenen beiden Stellen gebrauchte: dem Satan übergeben. Derselbe findet sich bei Tertullian, Ambrosius, Augustin, Hieronymus und ebenso bei den Griechen.

1) De sacram. III, 5.
2) De eccl. hier. VII, 3 7.

Der priesterlichen Sündenvergebung gar nicht gedenkend, geben die Väter oft, aber auch wieder auf Grund biblischer Stellen, ganz andere Mittel an, von Gott Verzeihung zu erlangen. Namentlich Almosen und sonstige gute Werke werden zu diesem Behufe von den Vätern empfohlen, auffallend oft aber, jedenfalls wegen Matth. 6, 12. 7, 1 f. und ähnlicher Stellen, die thätige Liebe gegen die Feinde. Mit Thränen, Almosen und Fasten, mahnt der h. Augustin, soll man seine Sünden loskaufen [1]). Durch Fasten, Nachtwachen, Almosen, sagt er anderswo, sollen in der vierzigtägigen Fastenzeit die Sünden getilgt werden, damit man Ostern die h. Eucharistie rein empfangen könne [2]). Für die täglichen Sünden, berichtet er, bringt Jeder nach seinen Kräften auch die Opfer der Almosen, des Fastens und selbst des Bittens und Flehens ohne Unterlaß dar (Serm. 351, 6). Und in einem ihm mit Unrecht zugeschriebenen Sermo (229, 2) heißt es gleichfalls: Und wann Jemand sich durch ein Vergehen verwundet erkennt, möge er erst durch Gebet, Fasten oder Almosen sein Gewissen zu reinigen suchen, und dann wage er es die Eucharistie zu empfangen. Deßgleichen in einem andern pseudo-augustinischen Sermo (259, 4): Mit Gottes Hülfe mögen wir die Tod- und die läßlichen Sünden, ohne die wir nicht sein können, durch tägliche Almosen oder Gebete, namentlich indem wir unsere Feinde von ganzem Herzen lieben, loskaufen. Speciell wohl mit Bezug auf Luk. 11, 41 betont der h. Augustin (?) auch anderswo ganz besonders und ausschließlich die Almosen: du hast kein Almosen gegeben, das Feuer deiner Sünden zu tilgen [3]). Ebendaselbst (p. 8) läßt er weiter den Heiland sprechen: Und wie ich durch Johannes das Gastmahl von 1000 Jahren und das Reich zur Rechten verhieß, nicht weil ihr nicht gesündigt habt, sondern weil ihr eure Sünden durch Almosen loskauftet u. s. w. Die Stelle Matth. 6, 12 ausdrücklich bloß auf die läßlichen Sünden beziehend, sagt Augustin: Wenn es nicht Sünden gäbe, ohne welche dieses Leben nicht geführt wird, so würde Christus nicht in dem Gebete: vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unsern Schuldigern vergeben, welches er uns gelehrt hat, uns ein tägliches Heilmittel darbieten. Ebenso de Symb. ad Catech. c. 7 sq.: Für alle Sünden ist die Taufe eingesetzt. Für die geringen Fehler, ohne welche wir nicht sein können, ist das Gebet bestimmt. Was

1) Serm. 91 (N. P. B. I, 177).
2) Serm. 165 (ibid. p. 370).
3) Serm. 3 (N. P. B. I, 7).

enthält dies Gebet? Vergib uns unſere Schulden, wie auch wir unſern Schuldigern vergeben. Einmal alſo werden wir durch die Taufe, täglich durch das Gebet abgewaſchen. Ebenſo Ep. 265, 8: Wegen unſerer kleinen Sünden ſchützen uns Faſten, Almoſen und Gebete; und indem wir ſagen: vergib uns unſere Schuld, wie auch wir u. ſ. w., bekennen wir noch zu haben, was uns erlaſſen werden muß, und indem wir durch jene Worte uns demüthigen, hören wir nicht auf, gleichſam täglich Buße zu thun. Niemand kann ohne Sünden leben, ſagt Fulgentius von Ruspe; man muß die Sünden abbüßen durch Almoſen, Faſten, Gebet, Thränen, und Gott um ihre Nachlaſſung anflehen [1]). Cäſarius von Arles, wenn er der Verfaſſer des betreffenden Sermo iſt: So viel wir können, wollen wir mit Gottes Hülfe arbeiten, daß wir den größern Sünden entgehen, und die kleinern, ohne die wir nicht ſein können, durch Feindesliebe und Almoſengeben loskaufen [2]). Gleichfalls ermahnt unter den Griechen Gregor von Nyſſa (orat. 5): durch gute Werke ſollen wir von Gott die Verzeihung (ἀμνηστεία) unſerer frühern Sünden erflehen. Unter den Wüſtenvätern äußert ein Abt Siſon die Vermuthung, wenn ein Bruder falle und drei Tage lang Buße thue, ſo werde Gott ihn nach dieſem Zeitraum wohl wieder aufnehmen [3]). Warum man ſo oft die Feindesliebe als Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung hervorhob, erhellt klar aus den fälſchlich dem h. Athanaſius zugeſchriebenen Quäſtionen ad Antiochum ducem. Den Grund davon bildeten die Bibelſtellen, an denen die Nachlaſſung der Sünden von der Vergebung der erlittenen Beleidigungen abhängig gemacht wird. Durch die Verzeihung erhält der Menſch auch ſeinerſeits Nachlaſſung ſeiner Sünden, heißt es qu. 77 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Matth. 6, 12. 7, 1 u. ſ. w. Und im Anſchluß an dieſe Auseinanderſetzung bemerkt der Verfaſſer qu. 78, indem er die prieſterliche Losſprechung gar nicht erwähnt, durch die wiedergekehrte Gewiſſensruhe erkenne der Menſch, daß ihm ſeine Sünden erlaſſen ſeien. Deßgleichen lehrt er qu. 92, das unblutige Opfer (der h. Euchariſtie) und die Almoſen erwirkten die Vergebung der Sünden; wer nichts geben könne aus Armuth, erhalte ſie durch Verdemüthigung und Zerknirſchung. Durch Ein gutes Werk, führt Anaſtaſius vom Sinai aus, kann man Verzeihung ſeiner Sünden erlangen, wie

1) De fide n. 82.
2) Op. Aug. Migne 5, 1949.
3) Apophthegm. Patr. (Migne gr. 65, 399).

Rahab durch die Aufnahme der Kundſchafter, der Schächer durch ſeinen Glauben, die Buhlerin durch ihre Thränen (quaest. 82). Umgekehrt meint derſelbe auch, es gebe Sünden, die das voraufgegangene Verdienſt aufhöben, und die dies nicht thäten; dies richte ſich nach der Größe des Verdienſtes und der Sünde (quaest. 83).

Weſentlich verſchieden von der Frage nach den Mitteln und der Art und Weiſe der Sündenvergebung war die andere, welche ſchon früh zu großen Streitigkeiten in der Kirche führte, ob und in wie weit ein Sündennachlaß überhaupt zu erlangen ſei. Die völlige Läugnung dieſer Möglichkeit ebenſowohl wie die Ausnahme gewiſſer Vergehen von derſelben wurden bald als mit der Offenbarungslehre nicht übereinſtimmend erkannt, und darum die Vertheidiger ſolcher Behauptungen als Häretiker von der Kirche ausgeſchloſſen. Allerdings ſcheinen zwei neuteſtamentliche Stellen der Kirchenlehre zu widerſprechen: Matth. 12, 31 f., wo Chriſtus ſagt, daß die Blasphemie gegen den h. Geiſt weder in dieſem noch in jenem Leben verziehen werden könne, und Hebr. 6, 4 ff. wo der Apoſtel lehrt, die einmal erleuchtet und dann gefallen ſeien, könnten nicht wieder erneuert werden zur Buße. Durch jene Stelle ſchien eine beſtimmte Sünde ausgenommen, durch dieſe die Möglichkeit einer Rückkehr nach dem Falle principiell geleugnet zu ſein. Auf dieſe Stellen haben ſich denn auch die Novatianer, Montaniſten u. ſ. w. als auf ihre klaſſiſchen Beweisſtellen berufen [1]). Die Väter deuteten dieſelben verſchieden, namentlich die erſtere. Früher wurde bereits erwähnt, daß Manche unter ihnen ſich mit Recht unter dem h. Geiſt den göttlichen Geiſt Chriſti dachten im Gegenſatz zu deſſen menſchlicher Natur. So ergab ſich die Erklärung: wer nur dem Menſchenſohne Widerſtand leiſtet oder ihn ſchmäht, indem er bis zur Erkenntniß deſſen göttlicher Natur noch nicht vorgedrungen iſt, kann noch immer zum Heile gelangen, wer aber im Beſitze dieſer Erkenntniß mit vollem Bewußtſein deſſen, was er thut, ſich dem Sohne Gottes widerſetzt, für den iſt keine Rettung mehr möglich, weil er die kräftigſten und entſcheidendſten Mittel ſeiner Bekehrung wirkungslos gemacht hat. Die Stelle des Hebräerbriefes aber deuteten die Väter meiſtens ſo, daß ſie den Apoſtel ſagen ließen, nach der Taufe könne der Rückfällige nicht wiedergetauft werden, um die Reinigung von den inzwiſchen verübten Sünden zu erlangen. So z. B. der h. Athanaſius [2]), der h.

1) Vgl. dagegen unter Anderm die ausführlichen exegetiſchen Erörterungen in des h. Ambroſius Schrift de poenit.

2) ad Serap. 4, 13.

Ephräm[1]), Theodoret[2]), Johannes von Damaskus[3]); ebenso Pelagius[4]), Pseudo-Auguſtinus[5]) u. ſ. w. Den Umſtand, daß die Taufe nicht wiederholt werden könne, betonen die Väter überhaupt ſehr oft, indem ſie, wie es ſcheint, damit den Gedanken verbinden, daß eine Sündenvergebung nach der Taufe, wenn auch möglich, ſo doch mit großen (pſychologiſchen) Schwierigkeiten verbunden ſei, und ein ſolcher Vorgang nicht mit Sicherheit erkannt werden könnte, wie dies bei der Taufe der Fall iſt. Der h. Ephräm z. B., der die Novatianer heftig bekämpft und gegen ſie ſich auf die Worte Chriſti bezieht: im Himmel wird mehr Freude ſein über einen Sünder, der ſich bekehrt u. ſ. w., auf die Thatſachen, daß Chriſtus dem Petrus, Paulus dem Blutſchänder verzieh[6]), und ausdrücklich erklärt, daß es für alle Sünden Verzeihung gebe[7]), warnt doch mit großem Nachdruck vor dem Sündigen nach der Taufe, weil wie Chriſtus nur einmal geſtorben ſei, ſo auch die Taufe nicht wiederholt werden könne[8]). In demſelben Sinne mögen auch Origenes und Theognoſt den Ausſpruch Chriſti über die Blasphemie gegen den h. Geiſt genommen haben, den ſie in einer eigenen Weiſe mit der Stelle im Hebräerbrief in Verbindung bringen. Jene Blasphemie, meinen ſie, ſei der Rückfall in die Sünde nach der Taufe, in welcher das Geſchenk des h. Geiſtes empfangen werde; von einem ſolchen Rückfalle rede auch der Apoſtel Hebr. 6, 4 ff.[9]). Auch muß man ſo wohl die Aeußerung in dem ſogenannten zweiten Korintherbrief des römiſchen Clemens verſtehen, welcher die Sündenvergebung nach der Taufe beſtreitet (c. 6), aber bald nachher die Möglichkeit der Reue behauptet (c. 8). In demſelben gemilderten Sinne ſagt der h. Irenäus (adv. haer. 4, 45), es ſei zu fürchten, daß wir nach dem Bekenntniß Chriſti keine Sündenvergebung mehr erlangen könnten, weil Chriſtus nicht mehr ſterbe. Eine ſeltſam vermittelnde Anſicht zwiſchen der orthodoxen und der novatianiſchen

1) de poenit. III, 202.
2) Zu Hebr. 6, 4.
3) De fide orth. IV, 9. ad Hebr. 6, 5.
4) Comment. in Rom. c. 6.
5) De vera et falsa poenit. n. 5 sqq.
6) De poenit. III, 589 Rom. Dasſelbe Thema behandelt er ausführlich ib. p. 199 sqq.
7) de poenit. III, 82.
8) In eos qui quotidie III, 33.
9) Bei Athan. ep. ad Serap. 4, 9.

Lehre spricht schon Hermas aus, indem er nach der Taufe die Buße für nur einmal zulässig erklärt [1]). Einen so großen Anklang fand aber diese strenge Ansicht, daß sie bekanntlich bei der Bußdisciplin zu Grunde gelegt, und zum zweiten Male Niemand wenigstens zur öffentlichen Buße zugelassen wurde. Die Unmöglichkeit der Wiederholung der Taufe war es auch, was Cyrill von Alexandrien zu der Aeußerung veranlaßte, die scheinbar das entgegengesetzte Extrem von der novatianischen Lehre bildet. Mit Bezug auf Röm. 11, 29, wonach Gott seine Berufungen nicht gereuen, und Hebr. 12, 28, wonach wir zu einem unbeweglichen Reiche berufen sind, erklärt er die Gnade, die der Geist in der Taufe durch die Salbung des Hauptes mit Oel und durch den Empfang der h. Eucharistie erhält, für unverlierbar [2]).

5. Der Krankenölung gedenkt bekanntlich schon der Apostel Jakobus (5, 14 f.). Wir finden dieselbe in alter Zeit wenig erwähnt. Doch deutet schon der Papst Innocenz I. jene Stelle auf das Sakrament der h. Oelung, indem er den sacramentalen Character mit der bischöflichen Weihe des Oeles verbindet, welches dann nicht allein von Priestern, sondern von jedem Laien bei vorkommender Krankheit zur Salbung verwendet werden könne [3]). Durch die Oelung läßt Cäsarius von Arles beides, die Gesundheit des Körpers wie die Reinheit der Seele wieder hergestellt werden [4]). Gregor von Tours erzählt von einem schwer Erkrankten, derselbe sei, vom Bischofe mit dem h. Oel gesalbt, wieder gesund geworden [5]). Solche Heilungen vieler Kranken und Dämonischen durch die Salbung mit dem h. Oele werden auch in den Lebensbeschreibungen der alten Wüstenväter erwähnt [6]). In den alten Sakramentarien der lateinischen Kirche finden sich die liturgischen Formen für die Spendung der Oelung angegeben. So schreibt das Sacramentar Gregor's des Großen vor: die Oelung soll ertheilt werden am Halse und am Gaumen, zwischen den Schultern und auf der Brust, oder wo der

1) Pastor. II, 4, 3. Ebenso Tert. de poenit. c. 7. Clem. Alex. Strom. 2, 13. Orig. hom. in Levit. 15, 25.

2) in Ps. 22, 6 (N. P. B. 3, 213).

3) quod (oleum chrismatis) ab episcopo confectum non solum sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum (Decret. 8).

4) Serm. 265, 3. 279, 5.

5) Hist. Franc. I, 41.

6) Vitae Patrum (Migne lat. 73, 1117 und sonst).

Schmerz des Kranken am größten ist. Während dessen wird von einem andern Priester das Gebet gesprochen: es möge in dir kein unreiner Geist mehr verborgen bleiben, weder in deinen Gliedern, noch in deinem Mark, noch in irgend einem Bande der Glieder, sondern die Gesundheit wieder hergestellt werden. In einer andern Oration heißt es: möge ihm diese h. Oelsalbung zur Vertreibung der gegenwärtigen Krankheit und Schwachheit dienen und zur gewünschten Nachlassung aller Sünden. Dann soll der Kranke communiciren, und, wenn nöthig, das Ganze täglich wiederholt werden. Viele Priester, erwähnt das Sakramentar, salben außerdem noch an den fünf Sinnen, was sie thun mögen, damit, wenn den fünf Sinnen des Geistes und des Körpers eine Makel anklebt, sie durch dieses göttliche Heilmittel geheilt werde [1]). Nach dem Sakramentar des Papstes Gelasius aber heißt es in der missa chrismatis am Gründonnerstag bei der Weihe des Krankenöles: Und dein h. Segen komme über Jeden, der salbt, kostet, berührt das Schutzmittel des Leibes, der Seele und des Geistes zur Entfernung aller Schmerzen, jeder Krankheit, jeder Schwäche des Geistes und des Körpers (I, 40).

In der griechischen Kirche verbindet die Oelung mit dem Sündenbekenntniß vor dem Priester Origenes, indem er sagt, es würden dabei die Worte des Apostels Jakobus erfüllt: ist Jemand krank unter euch, so rufe er die Priester, und sie sollen ihm die Hände auflegen [statt: über ihn beten], ihn mit Oel salbend u. s. w. [2]). Neben dem Sakrament der Buße führt auch Chrysostomus die Oelung als zweites Mittel zur Vergebung der Sünden auf [3]). Weiter ermahnt Cyrill von Alexandrien: Wenn dich ein Glied schmerzt, so suche den Schmerz durch einen Ruf: Gott Sabaoth oder einen ähnlichen zu vertreiben, ich erwähne auch die h. Schrift Jak. 5, 14 f. Nicht aber soll man durch dämonische Mittel körperliche Uebel zu vertreiben suchen [4]). Victor von Antiochien bezieht sich, was im Alterthum selten geschah, auch auf Mark. 6, 13, wo von den wunderbaren Krankenheilungen der Jünger durch Oelung die Rede ist, und bemerkt, genau dasselbe meine Jakobus mit den bekannten Worten. Das Oel heilt die Krankheiten, sagt er zu Mark. 6, 13, es bringt auch Licht und Freude hervor. Das zur Salbung verwendete Oel bezeichnet also sowohl die Güte Gottes als auch die Heilung der

1) Op. Greg. Migne 4, 235 sq.
2) in Lev. hom. II, 4.
3) De sacerd. III, 6.
4) De adorat. in spir. et verit. VI, p. 472 Migne.

Krankheit und die Erleuchtung des Herzens. Denn das Gebet thut alles, wie jeder weiß, und das Oel ist nichts anderes als das Zeichen dessen, was gewirkt wird. In der Form des Rathes bemerkt auch Procopius von Gaza zu Lev. 19, 31: Wenn du aber auf jenen Namen vertraueſt, dann nähere dich Gott, rufe ihn an mit jenem Namen und bitte um Heilung. Ja es ist noch beſſer, daß du dieſem Rathe folgſt: iſt Jemand krank unter euch, ſo rufe er u. ſ. w.

So wird in der alten Zeit im äußern Anſchluß an die Worte des Apoſtels von den Vätern vielfach den Kranken nicht der Befehl, ſondern bloß der Rath gegeben, ſich mit Oel ſalben zu laſſen, und erſcheint als der nächſte Zweck die körperliche Heilung [1]), die aber von der geiſtigen, von der Sündenvergebung inſofern nicht getrennt wird, als das körperliche Leiden vielfach als eine unmittelbare Folge der Sünde und allgemein als Folge des Sündenfalles im Paradieſe aufgefaßt wurde. Aus dieſem Grunde wird auch die Oelſalbung als Mittel zur Vertreibung dämoniſcher Gewalten dargeſtellt, analog den Worten Chriſti bei Luk. 13, 11.

Eine ſeltſame Subſtitution für die Krankenölung, deren er gar nicht gedenkt, findet ſich bei dem Areopagiten, der zu dieſer Aenderung wohl durch die bei ihm allenthalben hervortretende Syſtematiſirung veranlaßt wurde. Er redet nämlich von einer Salbung der Verſtorbenen beim Begräbniſſe und erklärt dieſelbe für das Zeichen der Vollendung der Kämpfe, zu denen die Salbung bei der Taufe (Firmung) einweihte [2]).

1) Darum wird auch noch in ſpätern Zeiten von wunderbaren Heilungen vermittelſt Oelſalbung erzählt. So berichtet z. B. der Biograph des Patriarchen Eutychius von Alexandrien, derſelbe habe gemäß Jak. 5, 14 alle Kranke mit Oelſalbung geheilt; mit Oel vom h. Kreuz und ſolchem, welches aus einem Madonnenbilde zu Sozopolis ausfließe, habe er zwei Eheleute geſalbt und ſie dadurch zeugungsfähig gemacht unter Anwendung der Worte: im Namen unſeres Herrn Jeſus Chriſtus gemäß der Anweiſung des Apoſtels Jakobus. Auch einen Taubſtummen heilt er, indem er ihn drei Tage lang an allen Sinnen mit dem h. Oel ſalbt. Einen Auszehrenden heilt er ſo durch Salbung am ganzen Körper. Nach Analogie der bekannten evangeliſchen Thatſachen (Joh. 9, 11. Mark. 8, 23 ff.) beſtreicht er die Augen eines Blinden mit Speichel und heißt ihn ſich abwaſchen im Teiche Siloe; dieſer ſieht nun zunächſt die Menſchen wie Bäume umherwandeln, wird aber dann völlig geheilt. Ein Künſtler richtet den obern Stock ſeines Hauſes zu einer Kapelle des Erzengels Michael ein. Da er eine dort befindliche Statue der Venus wegnehmen will, ſchwillt ſeine Hand an durch die Macht des in dem Standbilde wohnenden Dämons. Der Patriarch heilt ſie durch Oelſalbung innerhalb dreier Tage. (Vita Eutych. n. 45 sqq.)

2) De eccl. hier. VII, 3, 8.

6. Ueber die Gewalten des Episkopates und Presbyterates wurde bei der Lehre von der Kirche das Nöthige gesagt. Die Uebertragung dieser Gewalten, die Ordination war nach der Erzählung der Apostelgeschichte von den ersten Zeiten an mit der Handauflegung verbunden, zu welcher sich später die Salbung mit einem reich ausgestatteten Ceremoniell gesellte. Weil es von Paulus und Barnabas Apg. 13, 3 heißt, man habe ihnen die Hände aufgelegt, wurde es schon frühe zur ständigen Regel, daß mehre (drei) Bischöfe die bischöfliche Consecration gemeinsam ertheilten. Von einem Unterschiede zwischen Bischofs- und Priesterweihe ist im N. T. keine Rede; bei der spätern Ausbildung der Liturgie wird ein solcher Unterschied sofort gemacht worden sein, weil er der kaum zu umgehende Ausdruck eines dogmatischen Gedankens war. Daß man die Handauflegung und die sonstigen später eingeführten Ceremonien nicht als leere Form betrachtete, versteht sich nach dem über die kirchlichen Gewalten Gesagten von selbst. Die Lehre von dem sogenannten unauslöschlichen Kennzeichen, d. i. von der unverlierbaren, bestimmten Qualität, welche dem Ordinirten inhärirt, ist gleichfalls nur ein Ausfluß aus der Lehre vom kirchlichen Amte und dessen Befugnissen. Ausdrücklich wird denn diese Consequenz auch schon von den Vätern gezogen. So sagt z. B. Gregor von Nyssa, bei der Priesterweihe gehe äußerlich keine Veränderung mit dem Menschen vor, aber durch eine unsichtbare Kraft werde er an der unsichtbaren Seele umgestaltet zu einem höhern Zustande (*μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον*) [1]).

7. Ueber die Ehe gehen die Anschauungen der Väter am weitesten auseinander, weil über dieselbe im N. T. nur Weniges gelehrt wird. Alles was Christus und die Apostel über dieselbe sagen, läuft auf deren Heilighaltung hinaus, ohne daß für alles Einzelne bestimmte Gesetze oder Formen angegeben würden. Daß aber auch den Christen die Ehe erlaubt sei, geht schon aus diesen Aeußerungen hervor. Nur in Folge eines Mißverständnisses von Matth. 19, 11 ff. 1 Kor. 7, 29 verwarfen Einzelne mit den Manichäern die Ehe als unerlaubt. So heißt es in einem dem h. Augustin gewiß fälschlich zugeschriebenen Sermo: Im ersten Zeitalter ward vorgeschrieben: wachset und mehret euch und erfüllet die Erde. Und da sie nun erfüllt ist, wird jetzt vorgeschrieben, daß die welche Weiber haben, so seien als hätten sie keine. Und der Herr selbst sagt: es gibt Eu-

1) in bapt. Christi p. 581 Migne.

nuchen, die sich selbst beschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es. Das heißt mit andern Worten: wer es nicht fassen kann und sich nicht selbst beschneiden will, der wird das Himmelreich nicht besitzen [1]). Die Auffassung aber finden wir nach jenen neutestamentlichen Stellen bei den Vätern vielfach vertreten, wonach das jungfräuliche Leben als das eigentlich und wahrhaft christliche, das eheliche als nicht gerade unerlaubt, aber doch dem Christen weniger anstehend betrachtet wird. So zählt ohne alle Einschränkung der h. Ambrosius unter den Besonderheiten des christlichen Lebens auch auf, nach Art der Engel die Ehe zu verschmähen [2]). Primasius (zu Hebr. 13) führt eine apokryphe Stelle aus Matth. an: die gesetzmäßige Ehe und das gesetzmäßige Ehebett haben ihre Verunreinigung gleichsam wegen der Vermischung des Samens, aber die Befleckung der Sünde haben sie nicht; es ist nämlich besser ein gesetzmäßiges Weib heirathen, als mit Buhlerinnen unzüchtig leben, oder gar die Frauen Anderer schänden. Wenn aber die Ehe nicht gesetzmäßig ist, oder nicht aus dem Wunsche nach Kindern hervorgeht, sondern zur Befriedigung der Wollust dient, oder Jemand mehre Weiber hat, so ist es nicht mehr eine ehrbare Ehe noch ein unbeflecktes Bett. Aehnlich der Papst Gregor der Große in einem Briefe, dessen Aechtheit freilich nicht über allen Zweifel erhaben ist: Bis das Kind entwöhnt ist, darf der Beischlaf nicht vollzogen werden. Aus diesem Grunde nähren manche Mütter sträflicher Weise ihre Kinder nicht selbst. Solche dürfen aber während der Zeit der Reinigung dennoch nicht beiwohnen, weil dies nur um der Empfängniß willen, also nicht während der Menstruation geschehen darf. Nach dem Beischlaf soll der Mann erst eine Waschung vornehmen, ehe er die Kirche betritt, auch nicht unmittelbar nachher zur Kirche gehen. Weil selbst die erlaubte Vereinigung der Gatten nicht ohne Fleischeslust Statt finden kann, soll man sich des Betretens eines h. Ortes enthalten, weil die Lust selbst durchaus nicht ohne alle Schuld sein kann gemäß Ps. 50, 7. In Sünde geboren zu sein, klagte der Psalmist, weil der Baum im Ast den Saft des Fehlers trägt, den er aus der Wurzel in sich aufnahm. Nicht die eheliche Vermischung wird Sünde genannt, sondern die Lust der Vermischung. Wer den Beischlaf übt bloß um der Zeugung willen, mag sofort zur Kirche gehen und die h. Communion empfangen, er, der in's Feuer gesetzt sich vor dem

1) Serm. 112 (N. P. B. I, 236).
2) Enarr. in Ps. 39, 3.

Brande zu hüten versteht. Aus 1 Kor. 7, 9, schließt dann der Verfasser, daß die Ehe zur Verhütung von Schlimmerem gestattet sei, und fährt fort: Das wird nicht gestattet, was erlaubt und gerecht ist. Wovon er nämlich sagt, daß es gestattet werde (indulgeri), das macht er als Schuld namhaft. Wenn beim Empfange des Wortes Gottes auf Sinai die Israeliten sich enthalten mußten, um wie viel mehr muß es jetzt geschehen beim Empfang der h. Eucharistie? [1]) Allenthalben spielt hier noch die halbmanichäische Auffassung durch, daß der Sinnengenuß als solcher sündhaft sei. Dem entsprechend faßte man denn auch den Cölibat des geistlichen Standes auf. So schärft z. B. der Papst Siricius den Klerikern den Cölibat ein unter Hinweisung auf die Enthaltung der alttestamentlichen Priester während der Function, weil sie die Reinigkeit, den h. Geist bewahren sollen, der nur in h. Körpern wohnt, weil die Kirche die reine Braut Christi ist [2]). Und ep. 9, 3 sagt er, Maria habe auch nach der Geburt Jesu jungfräulich mit Joseph gelebt, weil der Beischlaf sie nicht habe beflecken (coinquinare) dürfen. Wie Siricius spricht sich auch der Papst Innocenz I über den Priestercölibat aus, indem er bemerkt, nach dem alttestamentlichen Vorbild dürften die Priester nicht mit der fleischlichen Concupiscenz befleckt sein (ep. 2, 12). Unter den Griechen schließt der h. Basilius aus Luk. 14, 33, man müsse sich der Ehe enthalten, um dem Gebete obzuliegen, den Reichthümern u. s. w. entsagen, um die Seelenruhe zu besitzen und der Erleuchtung Gottes theilhaftig zu werden [3]). Näher erklärt er sich hierüber anderswo, indem er lehrt, das Evangelium gelte für die Mönche wie für die Eheleute. Diesen werde für ihre Unenthaltsamkeit und die Begierde nach dem Weibe Verzeihung zu Theil, von den übrigen Geboten aber könnten sie nicht dispensirt werden [4]). Der h. Epiphanius betont den Gnostikern gegenüber oft die Erlaubtheit der Ehe, und erklärt sogar, dieselbe, namentlich die erste stehe in der Kirche hoch in Ehren [5]); aber gleichwohl sagt er anderswo einschränkend, nach der apostolischen Ueberlieferung sei es Sünde nach dem Entschlusse zur Jungfräulichkeit zu heirathen. Nur die Jungfrau, die sich nicht dem Herrn gewidmet, dürfe heirathen; dies erlaube der Apostel wegen der geringen Zahl der Christen (haer. 61, 6). Cyrill

1) Ep. 9, 52, p. 1194 ff. Migne.
2) Cod. can. eccl. Rom. 29, 7.
3) hom. in Ps. 45, 8.
4) Serm. de renunt. saec. n. 2.
5) Expos. fid. n. 21.

von Alexandrien meint, nur aus dem Grunde habe Christus die Ehe nicht verboten, weil er gewußt, daß nicht Alle die Concupiscenz überwinden könnten (zu 1 Kor. 7, 8).

Ueber die Form der Eheschließung findet sich bei den Alten wenig. Bestimmte Formalitäten setzt indeß schon Tertullian voraus, indem er schreibt, christliche Ehen würden mit allen zugehörigen Formalitäten, mit Opfern und dem Segen der Kirche geschlossen. Eine solche Heiligung der Ehe schon bei deren Abschließung war auch in den Worten des Apostels (Eph. 5, 2) begründet, die Ehe sei ein großes Geheimniß (*μυστήριον*), in Christus und der Kirche. Sie sollte hiernach eine religöse Weihe und Bedeutung haben. Im Sinne des Apostels schreibt darum der Papst Leo der Große: Da die Ehegemeinschaft von Anbeginn so eingerichtet wurde, daß sie außer der Gemeinschaft der Geschlechter in sich das Geheimniß (sacramentum) Christi und der Kirche enthielte, so ist es nicht zweifelhaft, daß die Frau zur Ehe nicht gehöre, von der man weiß, daß das Ehegeheimniß (mysterium) bei ihr nicht vorhanden war. Die Geschlechtsgemeinschaft, will der Papst sagen, macht die Ehe nicht aus, sondern es gehört dazu auch noch die vom Apostel angedeutete religiöse Weihe. Bestimmter spricht Augustin denselben Gedanken aus (de bono conjug. c. 18): Bei den Ehen unserer Frauen gilt die Heiligkeit des Sacramentes mehr als die Fruchtbarkeit des Leibes.

In dem Rathe des Apostels, daß Witwen unverheirathet bleiben möchten, in seinem Verbote Jemanden zu ordiniren, der nicht Eines Weibes Mann sei, in seinem Vergleiche der Ehe mit dem Verhältniß zwischen Christus und der Kirche lag ausgesprochen, daß die zweite Ehe, wenn auch erlaubt, so doch vom christlichen Standpunkte aus nicht gerathen sei. Die Montanisten deuteten diese apostolischen Aussprüche unrichtig und erklärten die zweite Ehe für unerlaubt. In diesem Sinne schreibt Tertullian: Bist du durch die Ehe gebunden, sagt er 1 Kor. 7, 27, so suche die Lösung nicht. Bist du gelöst von der Ehe, so suche das Band nicht... Wie sehr beschädigt die zweite Ehe den Glauben, wie widerstrebt sie der Heiligkeit, der Disciplin der Kirche laut der Vorschrift des Apostels, da er zweimal Verheirathete nicht zum Vorsteheramt zuläßt, nur zugibt, daß Witwen die Einen Mann hatten, zur Ordination zugelassen würden[1]). Ganz anders spricht sich der h. Augustin aus: Die zum zweiten Mal heirathen, verletzen in gewissem Sinne das Sacrament (normam quandam sacramenti) und sollen

1) ad uxor. I, 7.

darum nach apostolischer Vorschrift nicht ordinirt werden [1]). Ebenso schließt der Ambrosiaster den kirchlichen Segen von der zweiten Ehe aus und erklärt sie damit für etwas so eben noch Geduldetes. Zu 1 Tim. 3, 12 f. bemerkt er, nur Eines Weibes Mann dürfe ordinirt werden, weil Gott dem Menschen Ein Weib bestimmt habe, mit dem er gesegnet werde; mit einem zweiten werde nämlich Niemand gesegnet. Das Wort des Apostels abschwächend meint Origenes, Paulus ziehe den Einmal Verheiratheten dem zweimal Verheiratheten bloß vor in Betreff des Episkopates [2]). Und nach seinem Prinzip, die Bibel allegorisch zu erklären selbst auf Kosten des buchstäblichen Sinnes behauptet er anderswo, das apostolische Verbot, einen zweimal Verheiratheten zu ordiniren, habe der buchstäblichen Deutung nach keinen vernünftigen Sinn, es sei zu verstehen von dem, der zweimal wegen seiner Sünden von seinem Schutzengel den Scheidebrief empfangen habe [3]). Eusebius schließt aus 1 Tim. 3, 2, nach der ersten Ehe solle der Kirchendiener sich der zweiten enthalten [4]). Der Jungfräuliche, lehrt Cyrill von Jerusalem, soll den Verehelichten nicht verachten, dann vergleicht er die Jungfrauschaft mit Gold, die Ehe mit Silber und fügt ausdrücklich bei, auch die zweite Ehe sei nicht zu verachten [5]). Die Erlaubtheit der zweiten Ehe stand also in der ganzen Kirche fest.

Anders war es mit den folgenden Ehen. Während man im Abendlande in dieser Beziehung gar keine Schranke kannte, verboten die Orientalen die vierte, oft auch die dritte Ehe. Ein Gesetz über die dritte Ehe gibt es nicht, sagt der h. Basilius; deshalb ist eine solche ungesetzlich und eine Befleckung für die Kirche. Wir verurtheilen sie aber nicht öffentlich, weil sie doch noch besser ist als die Hurerei [6]). Gregor von Nazianz äußert (Or. 37, 8), nach Prov. 30, 33 sei die zweite Ehe abgerathen, und wirft die Frage auf, was denn von der dritten gelte. Seine Antwort lautet: Die erste ist gesetzlich (*νόμος*), die zweite gestattet (*συγχώρησις*), die dritte ungesetzlich (*παρανομία*). Wer sogar diese Zahl überschreitet, ist viehisch (*χοιρώδης*). Die apostolischen Constitutionen bezeugen die Anschauung der syrischen Kirche, indem sie lehren, die zweite Ehe

1) de bono conjugii n. 21.
2) adv. Cels. III, 48.
3) in Matth. XIV, 2.
4) Dem. evang. I, 9, 21.
5) Catech. IV, 25 sq.
6) ad Amphil. can. 50.

der Diakoniſſin ſei geſetzwidrig, nicht wegen des Bandes an ſich, ſondern wegen der Untreue, die dritte Ehe aber ſei ein Zeichen der Unenthaltſamkeit, was darüber ſei, characteriſire ſich offenbar als Hurerei (III, 2). Der h. Epiphanius (haer. 51, 6) geſtattet auch noch die dritte Ehe. Der Biſchof Gregentius von Taphara aber ordnet an, die Witwe ſolle entweder wieder heirathen oder in's Kloſter gehen, Letzteres müſſe ſie nach der zweiten Ehe, weil die dritte gemäß den Canones unterſagt ſei; daſſelbe gelte vom Manne [1]).

Die Eheſcheidungsfrage hat bekanntlich ſchon in alter Zeit Zweifel und Streitigkeiten hervorgerufen. Namentlich gaben die beiden Stellen bei Matth. 5, 32 und 19, 4 ff. dazu Veranlaſſung, indem nach ihnen der Ehebruch ein Scheidungsgrund zu ſein ſcheint, während an den übrigen bezüglichen Stellen des N. T. die Ehe als abſolut unauflöslich behandelt wird. In dem letzteren Sinne haben namentlich die Kirchenväter des Occidents ſich geäußert und danach denn auch die beiden Stellen des erſten Evangeliums gedeutet. So ſpricht ſich vor Allem der h. Auguſtinus aus [2]). Nur Trennung von Tiſch und Bett iſt nach ihm im Falle des Ehebruchs geſtattet. In demſelben Sinn ſchreibt auch Gregor der Große: Ausgenommen wegen Hurerei darf der Mann das Weib aus keinem Grunde entlaſſen. Daß der Papſt unter Entlaſſen hier nicht die vollſtändige Eheſcheidung, ſondern nur die äußere Trennung der Ehegatten verſteht, erhellt aus der Schlußfolgerung, welche er ſelbſt aus jenem Satze zieht. Er fügt nämlich bei, darum dürfe nicht ein Ehetheil ohne Erlaubniß des andern in's Kloſter gehen (ep. 11, 50). Dieſelbe Auffaſſung ſcheint nach dem Vorgange des Hermas in der griechiſchen Kirche auch Gregor von Nazianz zu theilen, wenn er ſagt, das moſaiſche Geſetz habe den Scheidebrief aus jedem Grunde geſtattet, Chriſtus erlaube nur, die Ehebrecherin zu verſtoßen; dies müſſe aber auch geſchehen, weil die Ehebrecherin die Herkunft verfälſche [3]). An eine Löſung des Ehebandes ſcheint hierbei auch Gregor nicht gedacht zu haben, wenngleich unter dieſer Vorausſetzung ſeine Auffaſſung vom jüdiſchen Scheidebriefe eine irrige genannt werden muß. Gleichfalls ſagen die apoſtoliſchen Conſtitutionen, nach der legitim abgeſchloſſenen Ehe dürfe man die Gattin nicht verſtoßen, ebenſo wenig aber dürfe man laut Sir. 25, 36 die Geſchändete im Hauſe behalten (VI, 14). Ebenſo lehrt auch der h. Baſilius, die Eheleute dürften ſich nicht

1) Leges n. 491.
2) De conjug. adult. I, 1 ff. II, 1 ff.
3) Orat. 37, 7.

trennen, wenn nicht ein Theil der Hurerei überführt, oder ein Theil an der Frömmigkeit durch das Zusammenleben verhindert werde. Hierfür beruft er sich auf Matth. 5, 31 f. 19, 9. Luk. 14, 26. 1 Kor. 7, 10 f., fügt dann aber ausdrücklich bei, nach Matth. 19, 9 dürfe der, welcher sein Weib entlassen, keine Andere heirathen, und ebenso die Entlassene keinen andern Mann [1]). Oft aber nehmen die Väter auch an, der Ehebruch, wenigstens der der Frau sei für den Mann ein Grund zur völligen Lösung des Ehebandes. So Ambrosiaster (zu 1 Kor. 7, 10 f.): Der Mann darf die Frau der Hurerei wegen entlassen und eine andere heirathen, im umgekehrten Falle aber darf die Frau keinen Anderen heirathen, weil der Mann durch das Gesetz nicht so gebunden wird, wie die Frau, indem der Mann das Haupt der Frau ist. Bei weitem häufiger kömmt dies unter den Griechen vor. Schon Origenes meldet, einige Kirchenväter hätten erlaubt, bei der Ehescheidung eine neue Ehe abzuschließen, um Schlimmeres zu verhüten, und dies sei auch nicht ganz unvernünftig [2]). Epiphanius behauptete bestimmt, nach dem Worte Gottes, d. i. der h. Schrift sei dem Manne wie dem Weibe erlaubt, wenn sie mit der Ehehälfte nicht zufrieden seien, wegen Hurerei, Ehebruch, oder sonst einer üblen Sache (ערות דבר) die Ehe zu lösen, und eine neue einzugehen [3]). Hier ist offenbar die alttestamentliche Indulgenz auf das christliche Eherecht übertragen, wie auch sonst die Väter manchmal die alttestamentlichen Lehren und Einrichtungen nicht immer streng genug von den neutestamentlichen unterscheiden. Die vollständige Entlassung des Weibes, sagt der arianische Verfasser des früher dem h. Chrysostomus zugeschriebenen Werkes über Matthäus, tritt dann ein, wenn der Mann das Eheband löst, die unvollständige ist die bloße Entlassung aus dem Hause. Letztere ist geboten wegen Ehebruch, weil in der Unterlassung derselben eine Gutheißung des Ehebruchs läge [4]). Auch unheilbaren Wahnsinn erklärten die Griechen oft für einen ausreichenden Grund die Ehe zu lösen [5]).

1) Mor. reg. 73, 1 sq. Ep. ad Amphil. can. 48 sagt er ebenfalls: die Entlassene darf nach Matth. 5, 32, wie ich glaube, nicht mehr heirathen.

2) in Matth. XIV, 22.

3) haer. 59, 4: ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι, ἕνεκέν τινος προφάσεως, πορνείας, ἢ μοιχείας, ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ, ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος.

4) Op. in Matth. imperf. hom. 32, p. 802 Migne.

5) Vgl. Timoth. Alex. resp. canon. bei Migne Op. Cyr. Jerus. p. 1305.

VII. Die Eschatologie.

Nächst der Lehre von Christus und seinem Werke ist die Eschatologie im N. T. am reichsten entwickelt. Dies hat darin seinen Grund, daß das A. T. auf diesem Gebiete schon sehr zahlreiche und bedeutende Anhaltspunkte enthielt, daß die Messiaslehre, namentlich nach der damaligen Auffassungsweise aufs engste mit der Eschatologie verflochten war, und daß die ganze damals lebende Generation das Weltende als bald bevorstehend erwartete. Da die Väter ihre Ausführungen möglichst an die biblischen Stoffe anknüpften, und großentheils auch die Welterneuerung nicht mehr ferne glaubten, findet sich auch bei ihnen über alle eschatologischen Fragen ein überreiches Material. Zur besseren Uebersicht über dasselbe theilen wir die Eschatologie in zwei Theile ein: in die Lehre von den jenseitigen Zuständen, wie sie bereits bestehen, und in die Lehre vom Weltuntergang, dem letzten Gerichte und der darauf folgenden Erneuerung aller Dinge.

1. Den Vätern ist auf Grund der neutestamentlichen Lehre ein dreifacher Zustand oder eine dreifache Oertlichkeit bekannt: Himmel, Reinigungsort und Hölle. Wie sie Himmel und Hölle in der Schrift manchfach bezeugt finden, bedarf keines Nachweises; ihre Reinigungs-Lehre und deren biblische Begründung wird noch besonders zur Sprache kommen. Bei ihrer Doctrin von Himmel und Hölle handelt es sich um die specielle Vorstellung von den dortigen Zuständen. Diese Lehre bietet aber außerdem noch eine besondere Schwierigkeit dar, welche zum Theil der Erwartung eines tausendjährigen Reiches, dem Chiliasmus ihren Ursprung verdankt. Da man nämlich im Alterthum vielfach glaubte, die verstorbenen Gerechten, wenigstens die Märtyrer nach Apok. 20, 4, würden am Ende der Zeiten erst noch tausend Jahre in irdischer Herrlichkeit verbringen, ehe das jenseitige Leben begänne, so konnte man unmöglich annehmen, dieselben seien bereits in den Vollgenuß der ewigen Seligkeit eingegangen. Bis zum Weltende mußte man ihnen darum einen provisorischen Zustand und Aufenthaltsort anweisen. Aus diesem Grunde machen die Väter vielfach einen Unterschied zwischen dem einstweiligen unvollkommenen Zustande und dem vollkommenen, der erst nach dem großen Weltgerichte eintreten werde. Die auch im N. T. vorkommenden Ausdrücke παράδεισος und „Schoß Abrahams" von dem Aufenthaltsorte der Seligen [1])

1) Einzelne, wie der von Hieronymus bekämpfte Vigilantius deuteten so auch Apok. 6, 9: die Seelen unter dem Altar.

ſie in dem Sinne, daß damit der proviſoriſche bis zum Gerichte dauernde und noch keine volle Seligkeit gewährende Ort gemeint ſei. Scheinbar wurde außerdem dieſe Auffaſſung beſtätigt durch die Parabel Matth. 20, 1 ff., in welcher die frühe berufenen Arbeiter gleich den ſpät berufenen erſt am Abende ihren Lohn empfangen; durch Hebr. 11, 39 f., wo von den vorchriſtlichen Gerechten geſagt iſt, durch den Glauben gerechtfertigt hätten ſie die Verheißung gleichwohl nicht empfangen, ſondern ſo habe Gott es geordnet, daß ſie nicht ohne uns vollendet würden; durch 1 Joh. 3, 2, wo der Apoſtel lehrt bei der Erſcheinung des Herrn (zum Gerichte) würden wir ihn ſchauen wie er ſei; endlich durch die zahlreichen anderen Stellen, in welchen die ewige Belohnung an den Zeitpunkt des großen Gerichtes geknüpft wird. Inſofern die Väter auf Grund dieſer Stellen den vollen Lohn erſt bei der Auferſtehung eintreten ließen, weil von jenem Momente an auch der Körper der ihm zugedachten Herrlichkeit theilhaft werden ſolle, führten ſie nur den Gedanken des Apoſtels Paulus im Römerbriefe aus, daß auch wir auf Hoffnung hin erlöſt ſeien, daß mit der einſtigen Auferſtehung erſt unſere Erlöſung ſich vollende. Aber manche Väter gingen weiter. So lehrt z. B. Tertullian, es gebe eine beſtimmte Oertlichkeit, Schoß Abrahams genannt; dieſelbe liege nicht im Himmel, aber über der Unterwelt und gewähre einſtweilen den verſtorbenen Gerechten Erquickung, bis die Vollendung aller Dinge den vollkommenen Lohn bringe. Ebenſo zieht er aus dem descensus Christi ad inferos den Schluß, daß auch die Gläubigen hinabſteigen würden in den Schoß Abrahams, um dort die Auferſtehung abzuwarten. Und mit Bezug auf die Parabel von Lazarus: Alle Seelen befinden ſich in der Unterwelt, und dort gibt es ſchon Strafen und Erquickung. Du haſt den Armen und den Reichen. Warum glaubſt du nicht, daß die Seele unterdeß ſchon geſtraft werde in der Unterwelt bei der Erwartung auf das Gericht? Was ſoll denn während jener Zeit geſchehen? Sollen wir ſchlafen? Aber die Seelen ſchlafen nicht einmal in den Lebenden, da der Schlaf Sache des Körpers iſt. Es kann die Seele auch in der Unterwelt ſich freuen und Schmerz empfinden ohne Fleiſch. Beſtimmt behauptet Lactantius (instit. 7, 21): Möge Niemand glauben, die Seelen würden gleich nach dem Tode gerichtet; denn alle befinden ſie ſich in dem Einen gemeinſamen Gefängniß, bis die Zeit kömmt, wann der große Richter das Gericht abhält. Und Victorin in ſeinen Scholien zur Apokalypſe (c. 6): Die Seelen der Getödteten, ſagt er, habe er unter dem Altar geſehen, d. i. unter der Erde. — Am Ende

der Zeiten erfolgt die ewige Belohnung der Heiligen und die Verdammung der Gottlosen. Die Verschiebung alles Gerichtes bis an das Ende der Zeiten behauptet auch der h. Ambrosius (de Cain 2, 2). Derselbe schreibt ferner anderswo: Der Schächer am Kreuz bittet um das Himmelreich, gelangt aber nur in das Paradies, d. h. zuerst muß das Verlorene wieder hergestellt werden, danach ist das zu übertragen, was hinzugefügt werden soll, damit man durch das Paradies zum Reiche gelange, nicht durch das Reich zum Paradiese (Ep. 71, 8) [1]). Der h. Augustin sagt enarr. in Ps. 36: Nach diesem Leben wirst du noch nicht sein, wo die Heiligen sein werden, zu denen gesagt wird: Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, empfanget das Reich, welches euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. Dort wirst du noch nicht sein, wer weiß das nicht? Aber dort wirst du schon sein können, wo jenen Armen der stolze Reiche, der mitten in den Qualen sich befand, sich ausruhen sah, in jener Ruhe wirst du sicher den Gerichtstag erwarten. Auch an manchen anderen Stellen spricht Augustin sich in ähnlichem Sinne aus, oder bezeichnet es wenigstens als zweifelhaft, ob die Seelen nach dem Tode des Lohnes schon theilhaftig würden. Mitunter aber äußert er auch die entgegengesetzte Ansicht, wie Quaest. Evang. 2, 38, wo er den Schoß Abrahams auf das Verweilen beim Vater deutet und sagt, Christus selbst sei zuerst durch die Engel hineingetragen worden. Ebenso wohl Civ. Dei 20, 15, wo er bemerkt, nur die Heiligen vor Christus seien in der Unterwelt (apud inferos) gewesen, jetzt in der Zeit der Erlösung komme kein Gerechter mehr dort hin. Und wiederum (serm. 32, N. P. B. I, 69): das Paradies, in welches der Schächer versetzt worden, sei der Himmel. In den fälschlich dem Martyrer Justinus zugeschriebenen Quästionen (N. 76) gibt dieser den Heiden den Bescheid: Das erlangte der Schächer, als er in das Paradies eintrat, daß er thatsächlich den Nutzen und die Frucht des Glaubens erkannte, weil er für würdig erachtet wurde der Gesellschaft der Seligen, in welcher er aufbewahrt wird auf den Tag der Auferstehung und Belohnung. Und er genießt das Paradies in dem geistigen Sinne, nach welchem die Seelen sich selbst schauen, und was unter ihnen ist, und außerdem die Engel und Dämonen. Die Anschauung Gottes ist an dieser

1) Aus 2 Kor. 12, 3 ff. schloß man freilich auch manchmal, wie Ambrosiaster z. d. St., das Paradies bilde den Mittelpunkt der verschiedenen Himmelsregionen: Paulus werde zuerst in den dritten Himmel entrückt, dann in das Paradies, wo der Schächer u. s. w. verweile, und wo das himmlische Jerusalem sei.

Stelle mit Absicht ausgeschlossen. Ich glaube, daß alle Heiligen, sagt Origenes (de princ. 2, c. fin.), die aus diesem Leben scheiden, an einem irdischen Orte, welchen die h. Schrift Paradies nennt, bleiben, gleichsam in einer Erziehungsanstalt oder Seelenschule, wo sie über Alles belehrt werden . . . was offenbarer und heller den Heiligen an ihren Orten zur Zeit mitgetheilt wird; wenn Jemand reines Herzens und Geistes ist, so wird er von da zu einem Orte in der Luft emporsteigen und zum Himmelreich gelangen. An einer anderen Stelle desselben Buches sagt er, nach dem Tode komme der Mensch entweder in den Hades oder in den Schoß Abrahams. Der h. Chrysostomus (hom. 39 in 1 Cor.) erklärt die nachdrückliche Betonung der Auferstehung bei Paulus dadurch, daß die Seele ohne Körper die ewigen Güter zu genießen nicht fähig sei. Dann bemerkt er über Hebr. 11, 39 f. (hom. 28 in Hebr.), alle Gerechte sollten zusammen erst gekrönt werden nach dem Weltende. Trotzdem versteht er hom. 40 in Gen. unter dem Schoße Abrahams den Ort der ewigen Seligkeit, den Himmel und läßt wiederholt deren Genuß gleich nach dem Tode beginnen. In der Homilie de cruce et latrone gebraucht er in demselben Sinne das Wort Paradies und läßt den Schächer sofort in die himmlische Seligkeit eingeführt werden. Es gibt zwei Himmel, lehrt Procopius von Gaza (zu Gen. 1, 6), der jetzige, das Firmament, ist der Boden des Aufenthaltsortes für die Gerechten nach der Auferstehung. Dieser zweite Himmel wölbt sich so hoch über dem ersten, dem Firmamente, wie dieses über der Erde; er heißt in der Bibel das Himmelreich. Der dritte Himmel bei Paulus ist das Paradies, ein Garten, der sich unter dem Firmamente befindet. Auch Anastasius vom Sinai (quaest. 127) verlegt das Paradies ganz in den Osten, gleichsam als den Altar der Erde, von woher die Aromata Indiens ihren Duft empfingen, und sagt dann anderswo, es gebe nur zwei Himmel, wenn Paulus von dem dritten rede, so verstehe er unter dem ersten die Luft, wie auch wir von den Vögeln des Himmels sprächen, unter dem zweiten den Sternenhimmel, das Firmament, unter dem dritten den Engelhimmel, wo sich vielleicht auch die Seligen befänden [1]).

Häufiger sprechen sich die Väter direkt und speciell über die relative Seligkeit der verstorbenen Gerechten aus. Bis zum jüngsten Tage, sagt Cassiodor [2]), trauert die Seele entweder über ihre

1) Hexaem. lib. 2.
2) De anima c. 12.

Sünden, oder freut sich der Tugend. Dann aber werden wir die vollste Frucht aller unserer Handlungen genießen u. s. w. In der Parabel vom Lazarus, führt Eucherius von Lyon aus, seien die Ausdrücke vom Schmerze des Reichen noch vor dem Gerichte nur nach menschlicher Analogie gewählt; freilich sei auch die Aufbewahrung bis zum Gerichte nicht ohne Qualen. Einige glaubten, daß nach dieser Parabel auch die Gerechten einstweilen in die Unterwelt hinabstiegen, wenn auch zu einem Orte der Erquickung, bis zur Wiederkunft Christi. Andere dagegen meinten, dieser provisorische Aufenthaltsort befinde sich in der Höhe [1]). Im Widerspruche hiermit lehrt mit andern Vätern Gregor der Große, die Gerechten befänden sich schon jetzt im Himmel [2]). Ebenso an einer andern Stelle: Nachdem die Seelen aus den Körpern gefahren, werden sie keineswegs wie die alten Väter von dem Genusse des himmlischen Vaterlandes fern gehalten. Sobald sie nämlich von den Banden des Fleisches gelöst sind, ruhen sie nach 2 Kor. 5, 1 auf himmlischem Sitze. Die Gerechten vor Christus hielten nach deren Ausgange aus dem Fleische die Verschlüsse der Unterwelt fest, nicht damit die Strafe wie Verbrecher sie treffe, sondern damit die Erbsünde sie an verborgenen Orten ruhend von dem Eintritte in das Himmelreich abhalte. Aus diesem Grunde, meint Gregor, heiße es auch in der Parabel, daß Lazarus in Abrahams Schoße ruhe. Wenn das nicht in der Unterwelt gewesen wäre, hätte der in Qualen liegende Reiche jenen nicht sehn können. Darum steigt auch unser Erlöser in die Unterwelt hinab, um die Seinigen, die ihm anhingen, in den Himmel zurückzuführen [3]). Letzteres war jener Gedanke, den wir auf Grund der viel besprochenen neutestamentlichen Stellen bei den Vätern vielfach entwickelt finden, daß die Gerechten vor Christus, weil gleichsam nur anticipirend, auf Hoffnung hin erlöst, nicht in den Himmel hätten eingehen können, und darum bis zur factischen Erlösung, bis zum Tode Christi, bezüglich bis zu dessen Erscheinen in der Unterwelt an einem besonderen Orte, dem Paradiese, dem Schoße Abrahams, dem limbus patrum, oder wie man ihn sonst nennen mochte, seien aufbewahrt worden. Auf die vorchristlichen Gerechten beschränkt nun Gregor das Verweilen an jenem provisorischen Aufenthaltsorte, und dies ist denn auch in der lateinischen Kirche bald allgemein angenommen worden.

1) Instruct. lib. 1. in Luc.
2) Dialog. IV, 28.
3) Moral. IV, 56.

Unter den Griechen herrschte das Schwanken in dieser Hinsicht bis tief in das Mittelalter hinein, wie auch die Väter des Orients hierüber mehr als die des Occidents divergirender Ansicht waren. So lehrt außer den oben bereits angeführten der h. Epiphanius (haer. 64, 47) nach Methodius, das Paradies, aus welchem Adam vertrieben worden, und welches die Heiligen aufnehmen solle, sei das irdische; 2 Kor. 12, 2 rede Paulus von einer zweifachen Vision, von einer Versetzung in den dritten Himmel und von einer solchen in's Paradies. Und Ancoratus n. 54 bekämpft er Origenes, der diese Stelle nicht verstehend den Apostel bloß von Einer Vision reden lasse, um die irdische Existenz des Paradieses zu leugnen. Auch Cäsarius, der Bruder Gregors von Nazianz, glaubt, das Paradies, in welches der Schächer geführt worden, sei das irdische (dial. 3, 143), und läßt die vorchristlichen Gerechten wie Henoch, Noe, Abraham u. s. w. (seltsamer Weise immer noch) unter der Erde wohnen (dial. 3, 150). Der h. Athanasius unterscheidet ebenfalls Paradies und Himmel, indem er lehrt, Christus habe, wie das Beispiel des Schächers beweise, uns den Eintritt in's Paradies wieder ermöglicht, aus dem Adam vertrieben worden, auch habe er uns den Himmel wieder eröffnet (Expos. fid. n. 1), Henoch und der Schächer befänden sich in jenem Paradiese, und auch Paulus sei dorthin entrückt worden (de decret. synod. Nicaen. n. 6). Hiermit übereinstimmend und richtiger als an der eben erwähnten Stelle sagt Cäsarius (dial. 4, 180), Christus, von den Todten auferstehend habe Einige miterweckt, sei selbst in den Himmel eingegangen, und habe diese in's „Land der Lebendigen" versetzt, wo Henoch und Elias lebten. Ebenso meint Pseudo-Athanasius, die verstorbenen Gerechten seien noch nicht eingetreten in das Himmelreich, das würden alle zusammen thun nach dem Gerichte [1]). Anderswo: Die Seelen der verstorbenen Sünder sind im Hades unter der Erde, die der Gerechten, wie wir vom Schächer wissen, im Paradies; aber nicht allein um des Schächers willen, sondern für alle Gerechte hat Christus das Paradies geöffnet [2]). Unter Paradies versteht der Verfasser hier nicht den Himmel, sondern den provisorischen Aufenthaltsort für die Gerechten nach Christus. Denn bald nachher sagt er (qu. 20), Belohnung und Strafe seien nur insofern schon eingetroffen, als die Gerechten sich gleichsam nur auf das zukünftige Gastmahl freuten, die Sünder aber im Gefängnisse ein-

1) Quaest. in V. et N. T. n. 128.
2) ad Antioch. ducem quaest. 19.

geſchloſſen traurig den Richter erwarteten. Und qu. 21, noch Niemand ſei im Himmelreich und in der Hölle. Die Geſchichte des Lazarus ſei eine bloße Parabel, wie man daraus erkennen könne, daß die Beiden, im Schoße Abrahams und in der Hölle, einander ſähen, was factiſch nicht möglich ſei. Nach dem Tode, ſagt Cosmas der Indienfahrer, werden die Seelen der Gerechten, die ins Himmelreich kommen ſollen, im Paradieſe verwahrt bis zur Auferſtehung, wie der Fall mit dem Schächer beweiſt, d. i. an einem auserwählten Orte, wo die unſichtbaren himmliſchen Mächte ſie mit Hymnen und allen Ehren bedienen. Dorthin ſei auch Paulus hin entrückt worden. Nach Hebr. 1, 40 befänden ſich alle Engel im Sternenraum unter dem Firmament, höher hinauf würden ſie erſt ſteigen, wenn ſie mit uns Unveränderlichkeit und die Erlöſung von ihren manchfachen Dienſten zu unſerem Heile erhalten hätten. Durch die Einführung des Schächers habe Chriſtus das Paradies zuerſt wieder geöffnet [1]). Der unſichtbare Ort, wohin die Seele bis zur Auferſtehung gelangt, meint Procopius von Gaza (zu Sprüchw. 15, 11), iſt uns unbekannt, ebenſo die Verwerfung von Gott, die den Verdammten zu Theil wird.

Anders wiederum unter den Griechen z. B. der h. Epiphanius, der haer. 78, 25, im Gegenſatz zu ſeinen oben mitgetheilten Aeußerungen behauptet, die Heiligen befänden ſich gegenwärtig in Seligkeit, in h. Wohnungen bei den Engeln im Himmel, und beſchäftigten ſich mit den h. Schriften. Andere identificiren das Paradies ausdrücklich mit dem Himmel und ſchließen dadurch die Vorſtellung aus, als ob die verſtorbenen Gerechten der vollen Seligkeit noch nicht theilhaftig ſeien. So erklärt Gregor von Nyſſa die Erwähnung des dritten Himmels bei Paulus, indem er ſagt, durch den Luftkreis und den Sternenraum hindurch ſei der Apoſtel bis zu der unwandelbaren und ideellen Natur (*στάσιμος καὶ νοητὴς φύσις*) durchgedrungen und habe dort die Schönheiten des Paradieſes geſchaut [2]). Himmel und Paradies braucht Cyrill von Alexandrien (zu Joh. 7, 34) als Synonyma, wenn er die Juden anredet: der Himmel wird euch nicht aufnehmen, die ihr mit dem Meſſiasmord

1) Topogr. christ. lib. 9, p. 412 f. Migne.

2) in Hexaem. p. 121 Migne. In dieſem Sinne ſagt er denn auch wohl (in XL martt. p. 772 Migne), das flammende Schwert vor dem Paradieſe werde mitunter umgekehrt, damit die Gerechten, wie der Schächer, dort eintreten könnten (vgl. de vita Macrinae p. 984); und nennt er Vit. Ephr. p. 847 jenen Aufenthaltsort die himmliſchen Wohnungen.

befleckt seid; die Thore des Paradieses werden die Cherubim euch nicht öffnen. Gleichfalls findet sich diese Identificirung in einer apokryphischen Schrift über die Himmelfahrt Maria's, wo das Paradies ewig genannt und gesagt wird, seine Fundamente befänden sich auf der Erde, und sein Gehege reiche bis in den Himmel hinein [1]). In demselben Sinne scheint auch Anastasius vom Sinai ein doppeltes Paradies zu unterscheiden, ein geistiges (πνευματικόν) im Himmel und ein irdisches, sichtbares (αἰσθητόν), in welchem die Stammeltern lebten, gleichwie es auch ein doppeltes Jerusalem gebe, ein himmlisches und ein irdisches (quaest. 23); und läßt er darum quaest. 73 den Schächer auf die Worte Christi nicht factisch in's Paradies eingehen, sondern nur der Sentenz nach, also auf Hoffnung hin. Durch diese Auffassung, nicht etwa durch die Unterscheidung zwischen einer vorläufigen Seligkeit im Paradiese und der vollkommenen im Himmel sucht er die zu widerlegen, welche den Schluß zogen: da der Schächer ohne Leib der Seligkeit überwiesen ward, gibt es keine Auferstehung. Auch die Ausführung in quaest. 90 stimmt noch hiermit überein, wornach die Seelen der Gerechten mit der des Schächers im Paradiese, die Seelen der Sünder aber gemäß der Lehre des A. wie des N. T. in dem Gefängnisse des Hades wie in einem Kerker leben, um einst daraus hervorzugehen und dann mit dem Köper bekleidet wieder dorthin zurückzukehren. Dagegen wollen die nun folgenden Worte zu dieser Anschauung freilich schon nicht recht passen: der Hades ist der allerunterste der unterirdischen Orte, von Natur Schmerzen unterworfen, in den auch Christus mit seiner makellosen und göttlichen Seele hinabstieg und heimsuchte, die in der Finsterniß und im Schatten des Todes saßen. In völligem Widerspruche mit jener Auffassung steht die Darlegung in qu. 91. Die Erzählung von Lazarus, sagt der Verfasser dort, sei eine Parabel; denn vor der Auferstehung komme Niemand in das Himmelreich oder in die Hölle. Wie kann, fragt er, Lazarus in der Hölle gegenwärtig eine Zunge haben, da der Leib im Grabe liegt? Ferner sähen die in der Unterwelt Befindlichen nicht die Gerechten, die in den Wolken getragen und im Reiche Gottes über die Himmel erhoben würden. Aber die vollständige Strafe und der vollständige Lohn sei den Sündern, bezüglich den Gerechten noch nicht zu Theil geworden, weil sie den Leib noch nicht wiedererhalten hätten. Dafür

1) De transitu B. M. V. ed. Enger. Elberfeldae 1854, p. 19. 29. 35. 89.

beruft sich der Verfasser auf Hebr. 11, 39 f. und 2 Kor. 5, 10. Die Seelen der Sünder befänden sich indeß in theilweisem Schmerze und in trauriger Erwartung; gleicher Weise die Gerechten in Freude und Wohlsein (ἐν χαρᾷ τινι καὶ εὐθυμίᾳ). Aehnlich spricht er sich quaest. 89 aus. Freilich bemerkt er vorab, was nicht in der Schrift stehe, das solle man auch nicht erforschen wollen. Da indeß der Mensch ein ungenügsames Wesen (ἐμφιλόνεικον καὶ περίεργον ζῶον) sei, so wolle er sehen, ob sich über das Wesen der Seele etwas aus den h. Vätern entnehmen lasse. Nach dem Tode, sagt er nun, sei die Seele der Sünder ganz apathisch und unthätig bis zur Wiedervereinigung mit dem Leibe. Die Seele der Gerechten aber, die dem innewohnenden h. Geist gleichsam als Leib und Organ gedient, freue sich auch nach dem Tode, preise Gott u. s. w., wie die Schrift lehre. Die Erscheinungen der Heiligen würden durch Engel vollzogen, da sie doch vor ihrer Auferstehung nicht selbst mit ihren Leibern erscheinen könnten. Vom Leibe getrennt, fährt er dann im Widerspruche mit sich selber fort, könnten die Seelen nicht denken, also auch nicht beten laut Ps. 145, 4. 6, 6. 113, 17. 102, 16. Sie kännten sich auch gegenseitig nicht. Bei der Auferstehung seien alle Menschen ihrer äußern Erscheinung nach gleich, indem sie alle aussähen wie Adam. Abweichend von der gewöhnlichen Auffassung nimmt auch der h. Ephräm an, daß die verstorbenen Gerechten bis zur Auferstehung noch nicht die volle Seligkeit genössen, identificirt aber dennoch das Paradies mit dem Himmel und weist jenen gleichsam die Vorhalle des Paradieses zum vorläufigen Aufenthaltsorte an. Seine Vorstellungen, wie er sie in seinen Sermones de paradiso entwickelt, sind folgende: das Paradies liegt so hoch, daß bei der Sündfluth das Wasser gerade bis daran reichte. Die Bewohner des Paradieses wohnen dort in Zelten, die von Lichtwolken gebildet sind, und steigen nach Belieben auf die Erde hinab. Es ist weit von der Erde entfernt und umgibt wie der Mondkreis Erde und Meer gleich einem Diadem. Adam wurde wegen seiner Sünde von dort vertrieben. Vielleicht liegen um das Paradies herum noch Aufenthaltsorte für die, welche bloß aus Unwissenheit sündigten. Durch die herumliegenden Wiesen fließen etwa die Wasserströme, aus denen der Reiche in der Hölle Kühlung begehrte. Je höher Jemand unter den Seligen steht, eine desto höhere Stelle bewohnt er im Paradies. Die Büßer wohnen zu unterst, die Unschuldigen in der Mitte, darüber die Martyrer (triumphatores), zu oberst ist der Thron Gottes. In dem Paradiese gibt es auch leibliche, sinnliche Genüsse, nament-

lich Wohlgerüche. Der Baum des Lebens ist dort die Sonne, dessen Blätter sammeln, wie ein Spiegel die Strahlen, alle Schönheiten des Paradieses. Vom Winde bewegt neigen die übrigen Bäume vor ihm ihre Wipfel wie vor einer Königin. Dorthin [d. h. wohl in seine Vorhallen] wurde auch der Schächer versetzt. Nur mit Leib und Seele kann man im Paradiese sein, weil letztere ohne jenen unvollkommen ist. Adam wird nach der einstigen Auferstehung dorthin zurückversetzt, woraus er an Leib und Seele mit Makel behaftet verstoßen wurde. Aus der Unterwelt (dem Scheol) führte Christus ihn hinauf in die angenehmen Wohnungen des pomarium, wo die Seelen der Gerechten die Auferstehung erwarten, um dann in das Paradies eingeführt zu werden. Ausführlich beschreibt Ephräm die Seligkeit, welche den Gerechten in jenen pomaria durch Flüsse, Wohlgerüche, Blumen, Gastmähler, Salbungen u. s. w. bereitet werden. Aus der Luft des Paradieses selbst sog Adam in seiner Jugend Milch, wodurch er wuchs, Wonne, Kraft und Schönheit empfing. Nach allem dem aber erklärt der syrische Kirchenlehrer schließlich, das Paradies sei nicht materiell, auch Speise und Trank sei dort nur spirituell, aber Sättigung und Fröhlichkeit erzeugend; wir besäßen nur diese irdischen Begriffe, das Paradies uns vorstellig zu machen.

Bezüglich des Strafortes meinen also auch einzelne Väter, der definitive Aufenthalt der Verdammten, ihre Verstoßung in die Hölle beginne erst nach dem großen Weltgerichte; bis dahin verweilten sie an einem weniger schrecklichen, aber doch immerhin quälenden und beängstigenden Orte. Wie bei der Frage nach dem Aufenthalte der Seligen die Erwähnung des Paradieses im N. T. und die biblische Lehre von der noch bevorstehenden Verklärung Aller, auch der jetzt schon verstorbenen Gerechten, die Vorstellung von einem provisorischen Aufenthaltsorte begründete, so schloß man analog aus der im N. T. wiederholt vorkommenden Androhung ewiger Verwerfung beim letzten Gerichte, nach welchem selbst die gefallenen Engel erst ihre volle Strafe antreten sollten, daß auch die Sünder sich noch nicht in der Hölle befänden. Man unterschied nämlich zwischen der Hölle (*γέεννα* oder nach 2 Petr. 2, 4 *τάρταρος*) und der Unterwelt (שְׁאוֹל oder *ᾅδης*), welche letztere, bisweilen freilich mit der Hölle identificirt, doch meist entweder als dunkles Schattenreich, als vorläufiger Aufenthaltsort der Sünder, oder überhaupt als Aufenthaltsort aller Verstorbenen gefaßt wurde [1]). Was jene Identificirung betrifft, so be-

1) Letztere Bedeutung führte denn dazu, mit *ᾅδης* auch geradezu das Grab zu bezeichnen, vgl. z. B. Ephraem in secund. Di. advent. II, 192 Rom.

merkt der h. Chrysostomus zu Sprüchw. 5, 5, ἅδης komme her von ἀηδώς, weil es der Strafort, die Hölle sei. Johannes von Damaskus aber erklärt z. B. die Pforten des Hades bei Matth. 16, 18 von den verschiedenen Straf- und Verfolgungsmitteln, welche in den Tod und in den Hades (also in das Land der Verstorbenen) führten [1]). Zahllos sind die Stellen der Väter, an denen sie von dem Hinabsteigen Christi in den Hades reden, zum Theil mit dem Zusatz: die dort weilenden Gerechten zu befreien. An solchen Stellen bezeichnet ἅδης nach Analogie des neutestamentlichen Sprachgebrauchs entweder das Todtenreich überhaupt, oder in Folge einer speciellen Uebertragung, wie bereits erwähnt wurde, den sog. limbus patrum. Merkwürdig ist in eschatologischer Hinsicht noch die Aeußerung des Hesychius von Jerusalem (quaest. 49), Christus sei nicht allein im Hades [d. i. zur Befreiung der vorchristlichen Gerechten] gewesen, sondern gleichzeitig auch mit dem Schächer im Paradies, im Himmel beim Vater und im Grabe, da er Alles erfülle.

Ueber die Lage des Hades und der Hölle war man auch getheilter Meinung. Mit Andern schließt Primasius (zu Eph. 4) aus der Lehre des Apostels, Christus sei hinabgestiegen in die untersten Theile der Erde, indem er diese Worte auf den descensus ad inferos deutet, der Hades sei also unter der Erde. Der Papst Gregor der Große zweifelt, ob der Hades auf oder unter der Erde sei, nach Apok. 5, 4 scheine er wohl unter der Erde zu sein [2]). Unter die Erde, sagt auch Cyrill von Alexandrien, sei Christus hinabgestiegen bei dem descensus ad inferos [3]), während Theodoret zu Is. 24, 21 allgemein bemerkt, nach dem Weltgericht kämen die Bösen an den ihnen bestimmten Ort, um daselbst wie in einem Gefängniß eingeschlossen zu werden. Mit Bezug auf Phil. 2, 10 meint Johannes von Damaskus, Christus sei in den Hades hinabgestiegen, um auch denen unter der Erde die Sonne der Gerechtigkeit leuchten zu lassen, die Gläubigen von dort zu befreien. Auch an ausführlichen Beschreibungen des Hades, deren Züge einzelnen Andeutungen der h. Schrift entnommen sind, fehlt es in der patristischen Literatur nicht. Nach Hippolytus z. B. ist der Hades der düstere Aufenthaltsort für die Seelen der Gerechten wie der Sünder. Die wachthabenden Engel vertheilen dort die Strafen nach Verdienst. An

1) Laud. s. Barnab. n. 6.
2) Dial. 4, 42.
3) de incarn. p. 1216 Migne.

einem Orte daſelbſt iſt auch der See des unauslöſchlichen Feuers, wo noch Niemand hineinkam bis zum jüngſten Gerichte. Für die Gerechten gibt es im Hades einen beſondern Ort; die Hadesthore werden von einem Erzengel bewacht, der ein ganzes Heer von Engeln zu ſeiner Bedeckung hat. Von den über die Seelen geſetzten Engeln werden die Verſtorbenen dort hineingeführt; die Tugendhaften auf dem Lichtweg zur Rechten, von Hymnen ſingenden Engeln empfangen, an einen Lichtort, das iſt der Schoß Abrahams. Die Böſen werden zur Linken geführt von Strafengeln unter Mißhandlungen ganz in die Nähe der Hölle, wo deren Qualm ſchon zu ihnen dringt. Zwiſchen ihnen und den Gerechten befindet ſich eine tiefe Kluft[1]). Die verſtorbenen Gerechten, bemerkt Olympiodor zu Job 3, 16, ſind nach Luk. 23, 43 noch nicht im Himmelreich, ſondern erſt im Paradieſe. Laut der „Geſchichte" befindet ſich das Paradies auf der Erde. Einige ſagen auch, das Paradies ſei im Hades, weßhalb es heiße: der Reiche ſah den Lazarus. Jener verweilte dann unten, dieſer oben. Andere glauben, das Paradies ſei im Himmel. Wie es ſich aber auch verhalten mag, die h. Schrift lehrt offenbar, den Gerechten ergehe es wohl, und die Ungerechten würden geſtraft. Auch nach dem h. Athanaſius hat der Hades ſeine Thürhüter, welche erſchraken, als Chriſtus dort eintrat[2]).

Die Vorſtellungen über die ewige Höllenſtrafe entnahmen die Väter den bibliſchen Lehren und Bildern, indem ſie bald buchſtäblich, bald mehr oder weniger allegoriſch die betreffenden Stellen erklärten. Meiſt verlegte man die Hölle in die Mitte der Erde, mitunter in den Hades, in das Land der Verſtorbenen. Es kommen aber auch abweichende Vorſtellungen vor. So berichtet Pſeudo-Chryſoſtomus, Einige verlegten die Hölle in das Thal Joſaphat, aber dort ſeien laut Joel 3, 2. Ezech. 39, 9 dereinſt nur die Feinde Gottes beſtraft worden, die Hölle liege ganz außerhalb dieſer Welt[3]). Schon der Name Hölle — γέεννα — von גֵּי הִנֹּם Hinnomsthal, deutet auf die Feuerſtrafe hin, indem in dieſem Thale der feurige Molochdienſt gehalten worden war, und die Hölle eben davon ihren Namen bekommen hatte. Von der Feuerſtrafe iſt denn auch an den meiſten bibliſchen Stellen die Rede, welche von der Hölle handeln. Daneben ſpricht ſchon das A. T. von dem nie ſterbenden Wurme daſelbſt, und iſt bekanntlich auch dieſe Vorſtellung vom Heilande wieder-

1) adv. Graec. n. 1.
2) or. c. Arian. 3, 54.
3) Op. Chrys. Migne 8, 625.

holt zur Beschreibung der Höllenpein verwendet worden. Ueber die Deutung dieser Bezeichnungen sind die Väter getheilter Meinung. Der h. Augustin z. B. äußert, der Wurm, der nicht stirbt, könne auf das Seelenleiden in der Hölle gedeutet werden, besser aber nehme man diesen Ausdruck buchstäblich von der Körperqual [1]). Zu Is. 18, 66 bemerkt der h. Hieronymus, der nicht sterbende Wurm und das nicht erlöschende Feuer werde von den Meisten für das sündhafte Gewissen genommen, aber ohne daß damit die ewigen Höllenstrafen geläugnet würden. Es gibt also kein Knirschen mit den körperlichen Zähnen, sagt der h. Ambrosius, noch ein ewiges Feuer materieller Flammen, noch ist der Wurm körperlich... der unbußfertige Sünder wird von dem eigenen Feuer [des bösen Gewissens] gebrannt und von den eigenen Würmern verzehrt werden. Beides, führt Ambrosius aus, bedeutet die Gewissensbisse, ebenso das Klappern mit den Zähnen [2]). Der Verfasser des früher dem h. Ambrosius zugeschriebenen Werkes de trinitate entscheidet sich c. 35 für die gegentheilige Ansicht, Viele bezögen freilich Wurm und Feuer auf die Gewissensbisse, aber dagegen spreche, daß auch Hände, Füße, Weinen, Zähneknirschen, Finsterniß u. s. w. nach der h. Schrift in der Hölle sich fänden. Patricius lehrt schon ausdrücklich, in der Hölle gebe es unerträgliche Kälte, daher rede die Schrift vom Zähneknirschen, Feuer, daher rede sie vom Weinen. Aus diesen beiden entständen die übrigen Höllenstrafen: Durst, Hunger, Gestank, Schrecken, Furcht, Beängstigung, Finsterniß, Grausamkeit der Peiniger, Anwesenheit der Dämonen, Wildheit der Thiere, Härte der Strafengel, unsterbliche Würmer, der Wurm des Gewissens, feurige Thränen, Seufzer, Elend u. s. w., als das Schlimmste aber von Allem die Abwesenheit Christi, nachdem die Sünder ihn gesehen [3]). Auch der Papst Gregor der Große redet von dem materiellen Feuer in der Hölle, welches sogar die Seelen der Verdammten quäle. Durch das Feuer wird nach seiner Lehre sogar der körperlose Geist, nämlich durch die körperlose Flamme gepeinigt, da aus den Aussprüchen der Evangelien erhelle, daß die Seele das Feuer empfinde, wie Luk. 16, 24 das Beispiel des Reichen zeige. Laut Matth. 25, 41 würden auch die Teufel, obgleich körperlos, durch materielles Feuer gepeinigt [4]). So buchstäblich nimmt nun freilich auch Gregor die bib-

1) Civ. Dei XXI, 9, 2.
2) in Luc. VII, 205 f.
3) De tribus habitaculis c. 2.
4) Dial. 4, 29.

lischen Lehren über die dereinstige Bestrafung, daß er auch Matth. 13, 30, von der paraboliſchen Wendung der Stelle abſehend, den Gedanken ausgeſprochen findet, die Verdammten würden, in Bündel gebunden, d. i. in Abtheilungen eingetheilt, die Geizigen zuſammen, ebenſo die Unzüchtigen u. ſ. w., beſtraft [1]).

Auch im Orient, wo man der natürlichen Neigung zu ſinnlicher, phantaſtiſcher Vorſtellung folgte, deutete man doch die bibliſchen Ausdrücke über die Art und Weiſe der Höllenſtrafen oft allegoriſch. So verſteht z. B. Orieſius unter dem Wurme das böſe Gewiſſen [2]). Während es ferner in einer dem h. Chryſoſtomus mit Unrecht zugeſchriebenen Schrift heißt, der Teufel ſei, mit unlösbaren Feſſeln gebunden und in den unterſten Theil des Hades gebracht, auf das unauslöſchliche Feuer und die nimmer ſterbenden Würmer gelegt worden [3]), ſagt der h. Chryſoſtomus ſelbſt (zu Hebr. hom. 1, 4), Feuer, Finſterniß, Bande, Wurm, alles dies ſei nur als uns Bekanntes zur Bezeichnung der viel härtern Höllenſtrafen in der Bibel verwendet. In dem oben bereits erwähnten Apokryph über Maria's Himmelfahrt heißt es (p. 95): die Seelen der Sünder werden in ihre Körper zurückkehren, vermittelſt welcher ſie Schmerz und großes Elend empfinden werden durch Reue über ihre Fehler und durch den beſtändigen Gedanken daran, wie von einem Wurme, der weder ſchläft noch ſtirbt, ſtets gepeinigt und brennend. Auch in dem fälſchlich dem h. Athanaſius zugeſchriebenen Sermo ad Antiochum ducem heißt es von dem Wurme, obgleich dieſer als der feurige oder brennende (καυστικός) bezeichnet wird, nur, er ſei die verdiente Strafe für alle Lüge, Haß u. ſ. w. und nage ewig unerſättlich an der Seele (n. 4 f.). Das hölliſche Feuer, ſagt auch Johannes von Damaskus, ſei nicht materiell, wie das unſrige, ſondern wie Gott wiſſen möge [4]). Anderswo meint er, in der Hölle ſtrebten die Sünder zu ſündigen und könnten es nicht mehr; dieſes unbefriedigte Streben ſei die Höllenſtrafe, von der ſie wie von Feuer und Wurm gepeinigt würden [5]). Dagegen haben die Väter des Orients die Höllenſtrafen auch manchmal mit den ſinnlichſten Farben ausgemalt. Der Sünder, ſagt z. B. der h. Ephräm, zünde ſich das unauslöſchliche Feuer des unſterblichen Thieres, des ewigen Wurmes an... er habe

1) Dial. c. 35.
2) Migne gr. 40, 896.
3) Op. Chrys. XI, 723 Migne.
4) De fide orth. 4, 27.
5) c. Manich. n. 75.

die ſchwarzen Geſichter (der böſen Engel und Verdammten) zu ſchauen, weil er das ewige Licht verſchmähe [1]). Und anderswo: in der Tiefe der Unterwelt ſeien die unſterblichen Würmer, das Zähneknirſchen, der Tartarus und die Gehenna [2]). Wiederum ſagt er: es gibt mehre Arten von Höllenſtrafen. Von allen Seiten umſtehen Peiniger die Schuldigen; den Einen ſtoßen ſie in den See hinab, den Andern, vom Gaſtmahl ausgeſchloſſen, in das finſtere Gefängniß. Dieſen beunruhigt das Bewußtſein der begangenen Frevel, jenen engen die Bande ein, der Eine wird in Flammen gebrannt, der Andere wird mit eiſernen Handſchellen und harter Fußfeſſel gebunden, der Eine wird dem unſterblichen Wurme zum Fraß übergeben, der Andere wird in die unendliche Tiefe des Abgrundes geſtürzt. Den Einen nimmt der Vater nicht auf, den Andern bekennt der Sohn nicht. Die umherſtehenden Lictoren (Engel) hindern den Sünder, in den Himmel ſich hineinzuſtehlen [3]). In der Vita des h. Antonius wird (c. 4) erzählt, wie dieſer Heilige die teufliſchen Verſuchungen durch die Erinnerung an die Höllenflammen und den Schmerz der Würmer bekämpfte. Ueber die verſchiedenen Grade der ewigen Beſtrafung, von welchen Luk. 12, 47 die Rede iſt, bemerkt der h. Baſilius: der Eine brenne in der Gehenna, der Andere befinde ſich nur in der „äußern Finſterniß“ (ἐξώτερον σκότος), dort würde wiederum der Eine durch Heulen, der Andere durch Zähneknirſchen wegen der Schmerzen beſtraft. Aus der Erwähnung der äußern Finſterniß in der Bibel folge, daß es auch eine innere gebe. Der Ausdruck „in die Tiefe der Hölle“ (Sprüchw. 9, 18) zeige, daß Einige ſich nur in der Hölle befänden, aber doch nicht tief darin. „Mit vielen und mit wenigen Schlägen getroffen werden“ an jener Stelle bei Luk. heiße alſo nicht, Einige würden bloß mit endlichen Strafen belegt, ſondern Alle mit ewiger, aber graduell verſchiedener Strafe [4]). Feuer, meint Gregor von Nyſſa, Finſterniß und Wurm in der Hölle wirken unmittelbar auf den Körper und erſt durch dieſen auf die Seele [5]). Ich fürchte, ſagt Cyrill von Alexandrien, die Gehenna, weil ſie ewig iſt, den Tartarus, weil er keine Wärme hat, die Finſterniß, weil ſie kein Licht hat, den giftigen Wurm, weil er unſterblich iſt, die Engel, die über das Gericht geſetzt ſind, weil ſie kein Erbarmen

1) Precat. p. 521.
2) De resurrect. et iudic. p. 556.
3) Funebr. canon. n. 12.
4) Rg. brev. tract. n. 267.
5) Orat. III, p. 680 Migne.

haben, den Feuerstrom vor dem Richterstuhl und die scharfen Schwerter. Wegen der Lust des Körpers werde ich dem Feuer übergeben. Am Gerichtstage sieht die Seele die schrecklichen, wilden, unbarmherzigen Dämonen wie schwarze Aethiopen dastehen, deren bloßer Anblick schon schlimmer ist als jede Strafe, vor denen die Seele verwirrt erschrickt und zittert und sich zu den Engeln flüchtet. Sie wird dann von den Engeln ergriffen und durch die Luft getragen, trifft auf diesem Wege die Zollhäuser (τελώνια) an, welche den Aufgang bewachen und die aufsteigenden Seelen zurückhalten. An jedem einzelnen Zollhause werden die besondern Sünden constatirt, an dem einen die Flüche, Lügen, Eidschwüre, Meineid, die unnützen Reden, die Sünden in Trinkgelagen und Völlerei, das unmäßige Lachen, obscöne Küsse und Lieder. Die guten Engel, die uns führen, bringen dagegen vor, was wir Gutes gesagt haben, die Gebete, Danksagungen, Psalmen, Lesung der h. Schrift u. s. w. Das zweite Zollhaus ist das der Augen, des schlechten und unnützen Sehens und der Sünden mit dem Winken der Augenlieder. Das dritte Zollhaus ist das des Hörens, das vierte das des Riechens, das fünfte das der sündhaften Berührung, und so fort die übrigen Zollhäuser der Schlechtigkeit, des Neides und Zornes, des Stolzes, der Hurerei, des Ehebruches, des Mordes u. s. w. Jede Sünde hat ihre eigenen Zöllner (τελώνας καὶ φορολόγους). Die Seele steht zwischen den guten Engeln, die ihre guten, und den bösen Engeln, die ihre bösen Werke vorbringen. Fällt das Gericht zu ihren Gunsten aus, so nehmen die guten Engel sie mit; sonst die Aethiopen, jene Dämonen, welche sie schlagen und unbarmherzig auf die Erde niederziehen, und die Erde spaltend, die Seele, gebunden mit unlösbaren Fesseln, in ein finsteres und dunkles Land bringen, tief hinab in die unterirdischen Gefängnisse des Hades, wo auch die Seelen eingeschlossen sind, die schon längst verschieden, wie Jakob sagt. Im Tartarus gibt es Heulen und Zähneknirschen, in der Gehenna unauslöschliches Feuer, brennend aber nicht leuchtend. Die Gerechten gehen ein in's Paradies, die Sünder in das unauslöschliche Feuer. Jene werden ergötzt, diese gequält, die Gerechten führen den Reigen auf (χορεύουσι), die Sünder werden gefesselt. Jene singen das dreimal Heilig (τρισάγιον), diese klagen das dreimal Wehe (τρισάθλιον), von jenen ertönt der Gesang (ᾆσμα), von diesen das Geschrei (χάσμα). Jene ruhen im Schoße Abrahams, diese werden von Beliar hin- und hergeworfen. Jene werden gepflegt, diese schwarz gemacht. Jene sind Tempel Gottes, diese Tempel der Dämonen. Jene tanzen mit den Engeln, diese klagen

mit den Dämonen. Jene ſchauen ſtets das Antlitz Chriſti, dieſe das des Teufels. Jene ſind oben im Himmel, dieſe unten im Abyſſus; jene bei Gott, dieſe beim Satan [1]). Beſtimmter als hier unterſcheidet auf Grund der verſchiedenen Ausdrücke in den Evangelien der h. Ephräm, von dem oben bereits einige Aeußerungen allgemeinen Inhalts angeführt wurden, die verſchiedenen Höllenſtrafen, indem er ſie an verſchiedene Orte verlegt. Nach dem Evangelium, lehrt er, gibt es verſchiedene Straforte: eine äußere Finſterniß, der alſo eine innere entſpricht, die Gehenna des Feuers, das Zähneknirſchen, den unſterblichen Wurm, den Feuerſee, den Tartarus, das unauslöſchliche Feuer, das Unterirdiſche ſammt dem Untergang (*καταχθόνια καὶ ἀπώλεια*) und endlich die Tiefen der Erde (*καθώτατα γῆς*). Alles dies, ſagt er ausdrücklich, ſind verſchiedene Straforte [2]). In derſelben Schrift (p. 218) zählt er jene Straforte ebenſo auf, nennt nur anſtatt der beiden letzten den Feuerſtrom. In einer andern Schrift führt er die ſechs erſten Orte wieder ſo auf, und fährt dann fort: das unauslöſchliche Feuer iſt ein eigenes Land, das Unterirdiſche und der Untergang ſind an eigenen Orten, und die Tiefen der Erde ſind wieder ein anderer Ort. Und hier wie dort ſchließt er mit den Worten: der Hades, wo die Sünder ſich aufhalten, und der Abgrund des Hades, ein ſchrecklicher Ort [3]).

Wie viel und verſchiedenartig die Väter über die Oertlichkeit und Beſchaffenheit der Höllenſtrafen gedacht haben, dürfte hieraus klar ſein. Namentlich die neuteſtamentlichen Schriften boten ihnen hierzu einen reichlichen Stoff. Je weniger aber in der h. Schrift darüber feſtgeſetzt iſt, welche Sünden mit jener ewigen Strafe belegt werden, deſto mehr haben ſich auch die Väter enthalten, ihrer Seits darüber willkürliche oder muthmaßliche Beſtimmungen zu treffen. Man begnügte ſich damit zu ſagen, daß unter den Sündern, denen die ewige Höllenſtrafe beſchieden wird, diejenigen zu verſtehen ſeien, welche ſich grobe Vergehungen zu Schulden kommen ließen, ſolche, die nach der Lehre des Apoſtels Paulus vom Reiche Gottes ausſchließen, die der Apoſtel Johannes die Sünden zum Tode nennt.

1) Hom. 14 de exitu animi.

2) In sec. Di. adv. (II, 198).

3) Interrog. p. 382. Hades iſt hier wohl der gemeinſame Name für die verſchiedenen Höllenorte. Sonſt gebraucht Ephräm dieſe Bezeichnung auch als Ausdruck für den vorläufigen Aufenthalt der Todten, wie de charit. et eleemos. p. 251: die Erde, der Hades, Alles gibt ſeine Todten heraus vor dem Beginne des Weltgerichtes.

Wie wenig die Väter sich vermaßen, mit Drohungen die Gewissen zu beängstigen, für welche es in der Schrift keine bestimmten Anhaltspunkte gab, wollen wir nur an dem bekannten Beispiele des h. Hieronymus beweisen, den gewiß Niemand einer sentimentalen Schonung beschuldigen wird. Dem Teufel und den Gottesleugnern, meint er, ständen sicher ewige Strafen bevor; bei schlechten Christen aber verpaare sich Gottes Güte mit der Gerechtigkeit, ob für sie die Höllenstrafen endlich seien, wisse man nicht, man müsse dies Gott überlassen (zu Is. 18, 66).

Hiermit war denn schon der Gedanke angedeutet, daß es einen dritten Zustand im Jenseits gebe, zwischen himmlischer Seligkeit und ewig dauernder Höllenstrafe. Dieser Gedanke aber lag so nahe, weil die meisten Menschen weder den Grad von Tugend auf Erden erlangen, daß man sie sofort für den Himmel reif erklären könnte, noch auch so sittlich verworfen sind, daß sie verdienten auf ewig der Hölle überantwortet zu werden. Die Art und Weise aber, wie die Väter diesem sich so sehr aufdrängenden Gefühle Ausdruck gaben, war eine verschiedene. Eine andere Idee, als die eben von Hieronymus angeführte, finden wir z. B. in der sogenannten Paschachronik. Dort heißt es, wie Christus den Himmel mit der Hochzeit vergleiche, so vergleiche er auch die Höllenstrafe mit Feuer, Wurm, Tartarus u. s. w., weil dieselbe noch schlimmer sei als alle diese Dinge. Die Guten verweise er in den Himmel oberhalb des Firmamentes, die Bösen nach unten in die Erdregion (*κάτω περὶ τὴν γῆν*), wohin auch der Teufel herabgeschleudert worden sei (Apok. 12, 9). Zwischen den Guten und Bösen ständen Mittlere. Sie würden in der Parabel versinnbildet durch die thörichten Jungfrauen, welche nicht verdammt, sondern bloß vom Brautgemach ausgeschlossen worden seien. Es seien das diejenigen, denen entweder der Glaube oder die guten Werke fehlten. Denen Beides fehle, das seien die Bösen. Jene Mittlere würden in die Mitte zwischen Himmel und Erde versetzt [1]). Diese Idee ist offenbar noch weiter als jene des h. Hieronymus von der des Purgatoriums entfernt, wenngleich sie von einem Mittelzustand redet. Von dem Purgatorium handeln die Väter seltener, weil auch die Schrift weniger Material über diesen Gegenstand darbietet.

Aus der Parabel, nach welcher der Knecht in's Gefängniß geworfen wird, bis er den letzten Heller bezahlt hat (Matth. 18, 34), schloß man, daß es einen jenseitigen Strafort geben müsse, aus dem

1) ed. Bonn. p. 239.

der Sünder nach Abbuße seiner Sünde befreit werde. Darum sagt schon Tertullian (de anima c. 17): Er wird dich in das unterirdische Gefängniß bringen, woraus du nicht entlassen wirst, bis du jedes kleine Vergehen durch die Verzögerung der Auferstehung abgebüßt hast. Ebenso schreibt Cyprian an Antonianus (ep. IV, 11): Etwas Anderes ist, dazustehen zur Verzeihung und zur Herrlichkeit zu gelangen, etwas Anderes in's Gefängniß geworfen, nicht herauszukommen, bis man den letzten Heller bezahlt hat, etwas Anderes sofort den Lohn des Glaubens und der Tugend zu empfangen, und durch lang andauernden Schmerz gepeinigt, von den Sünden geläutert und lange durch Feuer gereinigt zu werden, etwas Anderes durch Leiden alle Sünden abgebüßt zu haben. Viele, sagt der h. Ambrosius, bleiben im Feuer für immer, die Bessern gehen nur hindurch; wenn wir nicht völlig verbrannt werden (exurimur), so werden wir doch gebrannt werden (uremur) [1]). Aus Matth. 12, 32, wo von Sünden die Rede ist, die weder in diesem noch im zukünftigen Leben nachgelassen werden, zieht schon der h. Augustin den Schluß, daß es zu letzterem Zwecke im Jenseits ein Purgatorium geben müsse, wovon er an anderer Stelle consequent behauptet, daß es am großen Gerichtstage aufhören werde zu existiren [2]). Und mit Bezug auf 1 Kor. 3, 12 sagt er (zu Ps. 37): Wenn sie Gold, Silber, Edelsteine aufbauten, würden sie sicher sein vor beiden Feuern, nicht bloß vor jenem ewigen, welches die Gottlosen ewig peinigen wird, sondern auch vor jenem, welches die läutern wird, die durch das Feuer gerettet werden. Hiermit übereinstimmend heißt es in einem pseudo-augustinischen Sermo (252, 3), diejenigen, welche zeitlicher Strafe Würdiges begangen hätten, müßten erst durch das Fegfeuer hindurch. Mit Bezug auf 1 Kor. 3, 12 sagt der h. Hieronymus zu Amos 4, 11: Nach jenem, was wir beim Apostel lesen: er wird gerettet werden wie durch Feuer, wird wie ein Scheit aus dem Feuerbrand gerettet, wer durch das Feuer hindurch selig wird. Cäsarius von Arles (serm. 104, 4): So lange werden wir in jenem Fegfeuer uns aufhalten, bis unsere geringen Sünden wie Holz und Stroh verzehrt sind. Auch der Ambrosiaster bemerkt zu dieser Stelle: Aber wenn Paulus sagt: doch so wie durch Feuer, so zeigt er, daß ein solcher zwar gerettet wird, aber die Feuerstrafe erleidet, damit er, durch Feuer gereinigt, selig werde und nicht wie die Ungläubigen

1) in Ps. 36, n. 26.
2) Civ. Dei 21, 13. 16.

im ewigen Feuer für immer gequält werde. Weit bestimmter lesen wir in einem freilich wohl sehr späten und fälschlich Cäsarius von Arles zugeschriebenen Sermo (104, 5): jenes Fegfeuer ist schlimmer als Alles, was von Strafen in diesem Leben gedacht, gesehen oder gefühlt werden kann; mit der Seele und dem ganzen Leibe, weiß der Verfasser, würden wir in demselben gepeinigt. Auch Gregor der Große behandelt die Lehre vom Fegfeuer als eine allbekannte und selbstverständliche. Wer möchte behaupten, sagt er, wenn er auch noch so sehr von Sündenlast beschwert wäre, daß ein von der Gnade des h. Geistes Heimgesuchter zu Grunde gehen könnte? . . Ein solcher wird gleich nach dem Tode in's Leben aufgenommen, wenn er soviel Liebesfeuer bei seiner Bekehrung in sich aufnimmt, daß es allen Sündenrost in der Seele verzehren kann. Dies zeigt Gregor an den Beispielen der salbenden Sünderin und des Schächers am Kreuz (Luk. 7, 47. 23, 43), und fährt später fort: Wenn sie jedoch für die begangenen Sünden nicht vollständig büßen können, leben sie gleichwohl von der Stunde ihrer Bekehrung an. Denn die einen vollkommenen guten Willen hatten bei dem Bekenntniß ihrer Sünde, gehen nach dem Tode durch die reinigende Sündenstrafe zum Leben ein, wenn sie zur Tilgung der Sünden kein ausreichendes Liebesfeuer besaßen. Hierfür beruft sich der Papst auf 1 Kor. 3, 15: Wenn Jemandes Werk brennt, wird er Schaden leiden; er selbst wird gerettet werden, aber so wie durch Feuer. Wer, so schließt Gregor diese ganze Ausführung, ohne Feuerpein zum Heile eingehen will, möge mit der Geldmünze auch den Brodkuchen opfern (vgl. 1 Kön. 2, 36), damit er, der durch den guten Willen die Sünden verläßt, sie durch kräftige Ertödtung des Fleisches völlig vernichte [1]). An einer andern Stelle folgert auch Gregor gleich Augustin aus Matth. 12, 31, einige Sünden würden in der andern Welt vergeben; aber das gelte nur von kleinen und sehr unbedeutenden Sünden, wie häufiges, unnützes Geschwätz, maßloses Lachen oder (übermäßige) Sorge für das Vermögen. Die Stelle 1 Kor. 3, 12 könne wohl von dem Feuer der Trübsal in diesem Leben verstanden werden; wolle aber Jemand sie auf das Fegfeuer deuten, so müsse er wohl bedenken, daß nur Holz, Stroh u. s. w., also bloß leichte Sünden auf diese Weise getilgt würden. Das aber muß man wissen, fährt er fort, daß dort wenigstens von den geringsten Sünden Niemand irgend welche Reinigung erhält, wenn er nicht noch in

1) in 1. Reg. II, 3, 26.

dieſem Leben ſie zu erlangen vorher verdient hat. So, ſagt Gregor bald nachher, wurde Paſchaſius, der Diakon dieſes apoſtoliſchen Stuhles, nach ſeinem Tode gereinigt, weil er nicht aus Bosheit, ſondern nur aus Unwiſſenheit geſündigt, und durch Almoſen im Leben erwirkt hatte, daß er da Verzeihung ſich verdienen konnte, wo er nicht mehr zu wirken vermochte [1]). Unter den Griechen machte ſich in Folge fremder Einflüſſe mitunter die Anſchauung geltend, daß das die Welt einſt zerſtörende oder vielmehr umwandelnde Feuer eine reinigende Kraft auch für die Seelen der Menſchen beſitzen werde, und nannten ſie daſſelbe darum πῦρ καθάρσιον. Namentlich vertrat Origenes dieſe Meinung, und zwar mit beſtimmter Beziehung auf 1 Kor. 3, 12. Niemand, äußert er, könne ſich gemäß dem Apoſtel dieſem Prüfungsfeuer entziehen; für die Reinen aber ſei es ſchmerzlos [2]). Wenn Jemand viele gute Werke und wenig Böſes mitbringe, ſo werde dies Wenige wie das Blei im Feuer aufgelöſt und gereinigt [3]).

Manchmal wird nun auch von den Vätern die Exiſtenz eines jenſeitigen Reinigungsortes geradezu in Abrede geſtellt, oder wenigſtens nicht erwähnt, wo man eine ſolche Erwähnung unbedingt erwarten müßte. So ſpricht ſich ſchon der h. Auguſtin, von dem wir oben ſo beſtimmte Aeußerungen mittheilen konnten, an anderen Stellen zweifelhaft aus. Die bereits erwähnten Worte des Apoſtels (1 Kor. 3, 15), daß Mancher gerettet werde wie durch Feuer, erklärt er Enchir. c. 68 von dem Menſchen, welcher ſein Herz nicht ganz von dem Irdiſchen losgeſchält habe. Ein ſolcher müſſe doch um Chriſti willen darauf verzichten, und das ſchmerze ihn wie Feuer. Daß ſo etwas, fährt er dann c. 69 fort, auch nach dieſem Leben geſchehe, iſt nicht unglaublich, und ob es ſo ſei, kann in Frage gezogen, und entweder conſtatirt werden oder verborgen bleiben, ob manche Gläubige durch ein gewiſſes Reinigungsfeuer um ſo langſamer oder ſchneller gerettet werden, je mehr oder weniger ſie die vorübergehenden Güter liebten. Die namentlich in ſpäterer Zeit als klaſſiſch behandelte Stelle 1 Kor. 3, 12 wird beſonders von griechiſchen Vätern anders gedeutet. So bemerkt Theodoret zu derſelben, der Lehrer, der richtig gelehrt habe, werde gerettet werden, die verkehrten Werke ſeiner Schüler aber würden verbrannt. Wolle man das Werk, von dem der Apoſtel ſpreche, auch auf den Lehrer beziehen, ſo hießen die

1) Dial. IV, 39 sq.
2) c. Cels. 5, 15.
3) Hom. VI, 4 in Exod.

Worte: auch der Lehrer würde wie durch Feuer gerettet, in dem Sinne: seine Werke würden geprüft, ob sie mit seiner Lehre stimmten. Anastasius vom Sinai (qu. 137) versteht die Stelle in dem Sinne: der Sünder werde ewig im Feuer brennen, aber erhalten bleiben (σωθήσεται) im Feuer, d. h. nicht verbrennen, nicht durch das Feuer in Nichts aufgelöst werden. Häufiger begegnet uns bei den Griechen der Gedanke, wie der Mensch sterbe, so bleibe er rettungslos für die ganze Ewigkeit. Insofern hiermit nur ausgedrückt werden soll, der Mensch könne im Jenseits nicht mehr selbstthätig wirken, würde ein Widerspruch mit der Idee des Purgatoriums sich noch nicht ergeben. Aber ein Uebergehen der letztern bei der Ausführung jenes Gedankens verräth doch, daß die Lehre von dem Reinigungsorte wenigstens sehr in den Hintergrund trat. Wir führen einige Beispiele an. Nach dem Tode, meint der h. Epiphanius (haer. 59, 10), sei nichts mehr zu machen. Im Jenseits gebe es keine Versuchung, aber auch keine Besserung mehr, Alles sei nach diesem Erdenleben abgeschlossen, während es hinieden Erhebung nach dem Falle, Hoffnung, Heilung und Bekenntniß (der Sünden) gebe. Im Jenseits, sagt der h. Ephräm, gebe es viele Wohnungen nach der Lehre des Heilandes. Dies seien aber nicht verschiedene Räumlichkeiten, sondern nur verschiedene Gnaden. Außer Himmel und Hölle gebe es keinen Mittelort; wen der Richter nicht unter die Schafe stelle, den stelle er unter die Böcke [1]). Jene verschiedenen Grade von Seligkeit scheint er an einer andern Stelle bezeichnen zu wollen dadurch, daß er sagt, die Sünder würden die Gerechten in Seligkeit sehen, theils im Paradies, theils im Reiche, theils in den Wolken fliegend im Lichte [2]). Der Areopagite redet ausführlich von dem Schicksale der Verstorbenen, sagt aber bloß, der gottähnlich gelebt habe, werde einst göttliche Ruhe genießen. Wer sich mehr habe gehen lassen, aber doch heilig gelebt, werde entsprechenden Lohn empfangen. Das Gebet werde nur für gerechte Verstorbene dargebracht, nicht für ungerechte, weil es solchen nichts nütze. Den Gerechten nütze dasselbe, weil Niemand von aller Makel frei sei; es wirke aber unfehlbar, weil Gott in der h. Schrift das Versprechen gegeben habe, den Gerechten zu helfen [3]). Hiernach scheint der Areopagite die

1) De mans. beat. III, p. 25.

2) De virgin. III, 78.

3) De coel. hier. VII, 3, 1. 7. Auch sonst findet sich bei den Vätern mitunter der Gedanke, durch das Gebet werde die Seligkeit der Verstorbenen erhöht oder deren Verdammniß gemildert.

Vorstellung gehegt zu haben, daß durch das Gebet der Mensch von den unteren Stufen der Seligkeit zu den höheren befördert werde. Anastasius vom Sinai beruft sich auf Dionysius vom Areopag bezüglich der Lehre, daß Opfer, Gebete, Almosen nach dem Tode denen nützten, welche nur leichte Sünden begangen hätten. Uebrigens, fügt er bei, sei es besser, selbst für sein Seelenheil zu sorgen, als auf die Opfer Anderer nach dem Tode sich zu verlassen (quaest. 22). Anderswo erzählt er, Plato sei Jemanden erschienen und habe ihm mitgetheilt: Als Christus in die Unterwelt hinabstieg, glaubte ich von Allen zuerst an ihn; denke aber nicht, daß im Hades stets Reue möglich sei. Denn das geschah nur einmal, daß Christus in der Unterwelt (ἐν τοῖς καταχθονίοις) erschien, die heimzusuchen, die vor undenklicher Zeit schon gestorben waren. Weil bis dahin, meint Anastasius, die Seelen der Gerechten wie der Sünder in der Hand des Satans sich befunden hätten, bis Christus in der Unterwelt erschien, habe er zu den dort Gefangenen gesagt: Geht heraus [1]). Und zu Ps. 6 bemerkt er, im Jenseits (ᾅδης) gebe es keine Reue mehr, der Tod sei nicht mehr rückgängig zu machen, im Grabe gebe es keine Verzeihung. Im Jenseits könne Niemand mehr arbeiten; hier sei der Ort des göttlichen Erbarmens, dort der der Gerechtigkeit. Maximus Confessor äußert: Diejenigen, welche die vollkommne Liebe Gottes erreichten, werden in den Wolken ihm entgegengetragen. Die die Tugenden noch mit Sünden vermischten, kommen erst in's Gericht, und durch die Prüfung über die guten und bösen Werke gleichsam wie durchs Feuer hindurchgehend (πυρούμενοι), werden sie von der Strafe gereinigt, wenn anders die Wagschale der guten Werke die schwerere ist. Wiederum sagt er: wenn Jemand Böses und Gutes gethan hat, so wird es beim Gerichte abgewogen, ist Letzteres überwiegend, so wird Jenes verziehen. Eine andere Weise der Verzeihung ist, wenn Jemand seinem Nächsten vergibt und darum Verzeihung für seine eigenen Sünden erhält. Die Blasphemie gegen den h. Geist ist der Unglaube, wer darin stirbt, findet keine Verzeihung, weder hier noch dort [2]). Und kurz erklärt er anderswo: im Jenseits gebe es keine Verzeihung mehr, sondern nur gerechte Vergeltung des hier Verübten [3]).

Auch über das Schicksal der ungetauften oder unmündigen Kinder im Jenseits gingen die Ansichten der Väter auseinander.

1) Quaest. 111 sq.
2) Quaestt. et dubia n. 10. 26.
3) Ambig. lib. p. 1173 Migne.

So fragt z. B. Gregor von Nyssa: wird eine solche Seele auch dem Gericht unterworfen, empfängt sie Lohn, entweder nach der Lehre des Evangeliums durch Feuer geläutert, oder durch den Thau des Segens erquickt? Und er antwortet darauf: das Kind wird weder bestraft, weil es am Bösen keinen Antheil hat, noch sofort in den vollen Genuß Gottes eingehen, weil dieser die Folge der Tugend ist. Anfangs wird es darum mit Milch genährt, d. h. etwas davon verkosten, bis es allmälig fähig wird, ihn ganz zu besitzen [1]). Eine ungetaufte Seele, sagt er anderswo, wird nach dem Tode von den Engeln nicht empfangen, da sie unbesiegelt ist und das Zeichen ihres Herrn nicht trägt. Wahrscheinlich, meint er, irrt sie durch die Luft umher, ohne Ruhe zu finden; vergebens thut sie Buße, ähnlich dem Reichen in der Parabel, der Material für das unauslöschliche Feuer wurde [2]). Ungetaufte Kinder, meint auch Anastasius vom Sinai, die nichts Böses begingen, kommen nicht in die Hölle, weil die Sünden der Eltern nicht an den Kindern bestraft werden. Aber es ist nicht gut, fügt er bei, die Gerichte Gottes ergründen zu wollen (quaest. 81). Auch Pseudo-Athanasius lehrt, die ungetauften Kinder kämen weder in's Himmelreich, noch würden sie bestraft [3]).

Ueber die Schicksale der Seelen unmittelber nach dem Tode ist Einiges beiläufig schon mitgetheilt worden. Auf Grund einiger biblischen Anhaltspunkte und mit Benutzung apokryphischer Schriften, wie des vierten Buches Esdras, malten sich die Väter solche bisweilen etwas phantastisch aus. So heißt es z. B. bei Macarius: Am 39. und 40. Tage nach dem Tode könne die Seele in Begleitung von Engeln auf Erden herumgehen, wohin sie wolle. Am dritten Tage komme die gerechte Seele in den Himmel, weil auch Christus am dritten Tage auferstanden sei. Darum werde auch am dritten Tage für die Verstorbenen geopfert. Nach dem Huldigungsacte, den sie Gott geleistet, werde der Seele die Schönheit des Paradieses gezeigt, und die Hütten der Heiligen. Das dauere sechs Tage, danach finde wieder der Huldigungsact vor Gott Statt, weßhalb auch am neunten Tage für den Verstorbenen geopfert werde. Hierauf besehe die Seele den Hades und die Gefängnisse und Straforte der Sünder dreißig Tage lang. Dann geschehe am vierzigsten Tage wieder die Proskynesis vor Gott und die Verweisung an einen bestimmten

1) De infant. qui praemature abripiuntur p. 168. 180 Migne.
2) De bapt. p. 424.
3) Quaest. ad Antioch. 115.

Platz, um dort ewig zu bleiben. Ungetaufte Seelen, fügt Macarius noch draſtiſch bei, würden, wenn ſie aus dem Körper ausſchieden, von Engeln geprügelt [1]). Namentlich die Idee, daß die Seele von Engeln geführt oder getragen wird, deren ſich der Heiland ſelbſt in der Parabel vom Lazarus bedient, begegnet uns in den Heiligenlegenden ſehr oft. So heißt es z. B. von einem Abt Johannes, er habe geſehen, wie die Engel die Seele einer Büßerin auf einem Lichtwege zum Himmel getragen hätten [2]). Umgekehrt heißt es z. B. bei Maximus Confeſſor, die Dämonen zögen in der Luft die Seelen der Böſen nach deren Ausgang aus den Leibern an ſich (op. 4). Der unſichtbare Ort, ſagt Procopius von Gaza, an dem die Seelen bis zur Auferſtehung blieben, ſei uns unbekannt, und ebenſo die Verwerfung von Gott (ἔκπτωσις ἀπὸ θεοῦ), welche den Verdammten zu Theil werde (zu Sprüchw. 15, 11). Der Zuſtand der Seelen nach dem Tode heiße ᾅδης, weil er unſichtbar (ἀφανής) ſei; in ihn bringe die Seele die unvernünftige Liebe, welche den Körper in die vier Elemente auflöſe, weil auch durch ſie der Menſch dem Tode verfallen ſei (zu Sprüchw. 30, 16). Unter den Syrern lehrt der h. Ephräm: Nach dem Tode nehmen die Engel die Seele mit ſich in die Luft, wo die Kräfte und Gewalten ſich befinden und die weltbeherrſchenden feindlichen Mächte, unſere bittern Ankläger, die furchtbaren Zöllner und Abrechner (τελῶναι καὶ λογοθέται καὶ φορολόγοι), die uns in der Luft begegnen, Rechenſchaft fordernd, ausforſchend, die freiwilligen und unfreiwilligen Sünden beibringend [3]). Beſtimmter noch ſagt er anderswo: Beim Tode ſtreiten die Engel mit den Dämonen um die Seele. Die Gerechten führen jene in die ewige Seligkeit des Reiches Gottes, dieſe die Sünder zu den finſtern und traurigen Orten, wo ſie aufbewahrt bleiben bis zum Tage des Gerichtes, wo auch der Teufel mit ſeinen Engeln liegt (vgl. Jud. v. 6) [4]). Die Engel, ſagt er wieder anderswo, bringen die Seele zu den Sitzen der Heiligen [5]). Ebendaſelbſt (n. 41) redet er von den Todesengeln, und nennt n. 44 den Gabriel (jedenfalls als den Engel, welcher die Geburt Chriſti und des Täufers ankündigte) ſpeciell den Führer der Kinder im Jenſeits; n. 57: der Engel, der censor meiner Lebenstage, treibt mich, wenn ich zögere, zu ſterben. Gute und böſe Engel

1) ed. Migne p. 389.
2) Apophthegm. Patr. (Migne gr. 65, 220).
3) De sec. adv. p. 276.
4) de mort. cogit. p. 356.
5) Funebr. canon. n. 25.

ſtreiten nach dem Tode um die Seele (n. 59). Haben wir oben bereits Aeußerungen des Inhalts gefunden, als ob die Seele nach dem Tode bis zur Auferſtehung eine Art Traumleben führe, ſo ſchloß man anderſeits namentlich aus der Parabel von Lazarus, daß die Verſtorbenen im Jenſeits von einander wüßten und einander erkännten. Dies thut z. B. Gregor der Große[1]), Theodoret (zu Iſ. 66, 24), Johannes von Damaskus[2]).

2. Sehr lebhaft beſchäftigten ſich die Väter auch mit der Speculation über das Weltende und Alles, was damit zuſammenhängt. Die Angaben der h. Schrift über dieſe Gegenſtände ſind, wenn auch dunkel und geheimnißvoll, doch anderſeits ebenſo zahlreich wie Neugierde erweckend. Und darum finden wir denn in der patriſtiſchen Literatur die bibliſchen Anhaltspunkte über jene Fragen in der reichſten, bisweilen etwas phantaſtiſcher Weiſe entwickelt. Um ſo näher aber lag den Vätern dieſe Art von Speculation, weil ſie meiſtens den Gedanken hegten, das Weltende ſtehe nahe bevor. Die Entſtehung dieſer Idee läßt ſich leicht herleiten. Bei den Juden war die Erwartung allgemein, der Meſſias erſcheine am Ende der Zeiten, weil von den altteſtamentlichen Propheten das Gericht und die Vernichtung der Heiden ſtets mit der Ankunft des Meſſias, gewöhnlich unter dem Namen des großen Tages Jehova's, verbunden wurden. In Folge deſſen erhielt ſich unter den Chriſten, vorzüglich den frühern Juden, der Gedanke lange Zeit, daß nun, da der Meſſias erſchienen ſei, auch das Ende der Welt wenigſtens ſehr nahe bevorſtehe. In der Periode der Apoſtel war dieſe Meinung ſo allgemein verbreitet, daß ſich Niemand derſelben zu entziehen vermochte. In Anbetracht der vorhergegangenen Entwicklung der Offenbarung bedienten ſich ſogar der Heiland ſelbſt und die Apoſtel der Ausdrucksweiſe, daß das Heil jetzt, in den letzten Zeiten, da die Zeit dem Ende zueile, erſchienen ſei. Freilich hatte Chriſtus gelehrt, über den Tag und die Stunde des Gerichtes wiſſe Niemand etwas; aber als Vermuthung ſprachen es gleichwohl die Apoſtel aus, daß der Richter vor der Thüre ſtehe, daß das Ende nahe ſei u. ſ. w. Gegen Ende der apoſtoliſchen Zeit fing man an zu erkennen, daß die Nähe des Weltendes doch nicht ſo ſtricte gefaßt werden dürfe. Der Apoſtel Petrus tröſtete die vergebens Harrenden mit dem Gedanken, daß bei Gott tauſend Jahre ſo viel ſeien als Ein Tag (2 Petr. 3, 1 ff.), und

1) Dial. 4, 33.

2) De his qui in fide dormierunt n. 29.

die Apokalypse hat wohl auch hauptsächlich dem Umstande ihre Entstehung zu verdanken, daß die Christenverfolgungen sich mehrten, und die Wiederkunft des Herrn noch immer nicht eintreffen wollte. Sah man darum in der Folgezeit auch nicht mit derselben Zuversicht dem Weltende entgegen, wie die Juden und die ersten Christen gethan hatten, so glaubte man doch auf Grund der vielen biblischen Andeutungen, „in den letzten Zeiten" zu leben. Alle großen Ereignisse, welche einiger Maßen der Erfüllung jener in der Schrift verheißenen Vorzeichen des Weltendes ähnlich sahen, wurden sofort als solche gedeutet. Namentlich aber verlegte man sich darauf, aus biblischen Weissagungen, selbst Parabeln die Zeit des Gerichtes zu berechnen, und haben sich bekanntlich wiederholt an solche verhängnißvolle Zeitmomente bedenkliche Unruhen und Verwirrungen der Geister geknüpft.

Der allgemeine Gedanke, der für diese ganze Anschauung gleichsam als das treibende Prinzip anzusehen ist, war der Hebr. 9, 26 ausgesprochene, Christus sei am Ende der Zeiten Mensch geworden. Derselbe wird von den Vätern zahllos oft wiederholt. So von Origenes (in Gen. hom. 10, 3), Athanasius (zu Ps. 89, 6. 103, 8), Ambrosius (de benedict. patriarch. n. 48), Maximus von Turin (serm. 46), Leo dem Großen (serm. 62, 2) u. s. w. Möglicher Weise indeß, und gewiß oft auch wirklicher Weise sprachen sie hiermit nur aus, daß Christus in der letzten Periode der Weltentwicklung erschienen sei. Aber die der apostolischen Zeit noch nahestehenden Väter faßten dies doch in dem Sinne, es werde wirklich nun bald, wohl noch zu ihren eigenen Lebzeiten der Erlöser als Richter wiederkehren. Letzteres äußern z. B. bestimmt Hermas (Pastor I, 3, 8), Ignatius (ad Ephes. c. 11), Justin der Martyrer (Dial. c. 28. 32) u. A. Erst später, da ein unmittelbarer historischer Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi immer mehr der Erwartung entschwand, begann man, aus biblischen Anhaltspunkten den Moment des Weltendes zu berechnen. Auch bei dieser Berechnung war die jüdische Literatur wieder von großem Einfluß. Wie Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen habe, meinten die Juden, so bestehe sie auch sechs Tage lang, d. h., da nach dem Psalmisten tausend Jahre bei Gott sind wie Ein Tag, 6000 Jahre. Hiernach zerfiel denn die ganze Weltdauer in sechs große Perioden, in deren letzter der Sohn Gottes auf Erden erschien. Diese, im Einzelnen etwas verschieden ausgebildete Anschauung, finden wir bei den Kirchenvätern allgemein verbreitet. Selbst der Chiliasmus hat sich auf diese Weise Eingang in die christliche Literatur verschafft. Oft verband man noch

mit jener Eintheilung eine Berechnung auf Grund der Parabel bei Matth. 20, 1 ff. Die eilfte Stunde deutete man vielfach auf die Erscheinung Christi in der letzten (6.) Periode der Weltentwicklung. Und da der Tag in zwölf Stunden zerfällt, so war Christus, jene Eintheilung vorausgesetzt, im Jahre 5500 erschienen, und wurde das Weltende gegen 500 nach Christus erwartet.

Die Meinung, daß die Weltdauer 6000 Jahre umfasse, finden wir bei dem h. Hilarius (zu Matth. 17); sehr oft bei Augustin[1]). Eine noch an den Chiliasmus anklingende Anschauung verbindet er damit serm. 259, al. 19, 2, wo er die sechs Weltalter bestimmt, wie er sonst zu thun pflegt: von Adam bis Noe, von Noe bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, von der babylonischen Gefangenschaft bis Christus, von Christus bis zum Weltende. Dann fährt er fort: wenn aber der sechste Tag (die gegenwärtige Zeit) vorüber ist, kömmt die Ruhe, und werden die Heiligen und Gerechten Gottes Sabbat feiern. Nach dem siebenten Tage aber, wenn auf der Tenne die Pracht der Ernte, der Glanz und das Verdienst der Heiligen erschienen ist, werden wir in jenes Leben und in jene Ruhe eingehen, von der es heißt: kein Auge hat es gesehen u. s. w., dann kehrt der Anfang gleichsam wieder zurück. Denn wie, wenn die sieben Tage [der Woche] vorüber sind, der achte wieder der erste ist: so werden wir nach Vollendung der sieben Weltalter zu jener Unsterblichkeit und Seligkeit wieder zurückkehren, aus welcher der Mensch verstoßen ward. Die Hinzufügung des siebenten Tages, des Weltsabbates vor dem Beginne der Ewigkeit war die ursprünglich chiliastische Idee, die bei dem h. Augustin, dem Antichiliasten, natürlich umgebildet wurde. Die Weltdauer von 6000 Jahren findet sich ferner bei Commodian[2]); ebenso bei Lactantius (instit. 7, 14), der auch (im chiliastischen Sinne) den Sabbat des tausendjährigen Friedensreiches noch hinzufügt; ferner bei Pseudo-Eucherius (zu Gen. 2, 3), Primasius (zu Apok. 20), Gaudentius von Brixen (serm. 10), welche alle den 6000 Jahren unmittelbar die Ewigkeit folgen lassen. Trotz der so allgemeinen Verbreitung dieser Idee hatte man doch das Bewußtsein, daß dieselbe bloß eine mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthung sei. Au-

1) Z. B. in Heptat. VII, 49. Tract. in Ioan. 9, 6. 15, 9. in Ps. 92, 1. Serm. 125, al. 15, 4. De diversis quaestt. 58, 2. de catech. rud. c. 39. c. Faust. 12, 8. Vgl. noch die ihm fälschlich beigelegten, wahrscheinlich von dem Diakon Hilarius stammenden Quaestt. ex V. et N. T. p. 2320 Migne.

2) Carm. apol. v. 783 (Spicil. Solesm. I, 42).

gustinus, der wohl mehr als irgend Einer auf dieselbe zurückkömmt, gelte hier als Beweis. Die Ankunft Christi (zum Gerichte), sagt er Enarr. in Ps. 6, 1, wird, von Adam an gerechnet, nach 7000 Jahren in Aussicht gestellt, damit 7 Jahrtausende wie 7 Jahre vorübergehen, und dann jene Zeit als der 8. Tag erscheint[1]). Aber, fügt er bei, diese Festsetzung sei etwas verwegen, weil Niemand den Zeitpunkt des Gerichtes kenne. Aehnlich zu Ps. 89, 5: die Menschen haben gewagt, die Kenntniß der Zeiten sich anzumaßen, und die Dauer dieser Welt auf 6000 Jahre bestimmt wie auf 6 Tage. Aber, meint er mit Recht, tausend Jahre seien wie ein Tag, werde nur gesagt, um die Geringfügigkeit, das rasche Vorbeieilen der Zeit auszudrücken. Unbestimmt äußert er sich auch de Trin. 4, 7: Im sechsten Zeitalter des menschlichen Geschlechtes kam der Sohn Gottes und wurde Mensch. Dieses Zeitalter ist jetzt im Gange, sei es, daß jedes Zeitalter ein Jahrtausend umfaßt, sei es, daß wir in der h. Schrift die bemerkenswerthen Zeitmomente aufsuchen. Dann führt er die Zeitabschnitte auf, wie sie oben angegeben wurden, und schließt: die Geburt des Herrn eröffnete also das sechste Zeitalter, welches jetzt im Gange ist bis zum unbekannten Ende der Zeiten. Die Apostel, schreibt er ep. 199, al. 80, sprechen von der Nähe des Weltendes, nur weil sie dasselbe herbeiwünschen und sich darauf vorbereitet halten. Ganz unrichtig fährt er ebendaselbst (n. 3) fort: das war den Aposteln sicher klar, daß zu ihrer Lebzeit der Herr noch nicht kommen werde. Wann der Antichrist kömmt, äußert er dann n. 11, wie lange der Hemmende noch da ist, und wann er aus dem Wege geräumt wird (2 Thess. 2, 6 f.), ist ganz ungewiß. Ep. 197, al. 78, 3 aber sagt er geradezu: die Zeiten berechnen, um zu wissen, wann das Ende dieser Welt ist, oder die Ankunft des Herrn, scheint mir nichts anders zu sein, als wissen zu wollen, wovon er selbst sagt, daß Niemand es wissen könne. Selbst wenn das Evangelium, meint er n. 4, in der ganzen Welt verbreitet sei (Matth. 24, 14), wisse man nicht, wie lange nachher sie noch stehen werde. Auf Grund ähnlicher Erwägungen behauptet der h. Ambrosius positiv, die Welt stehe länger als 6000 Jahre[2]).

Im Orient finden wir dieselbe Anschauung, wenn man auch dort sich viel weniger mit solchen eschatologischen Untersuchungen beschäftigte, als im Occident. So bemerkt der h. Ephräm zu 2 Kön.

1) Hier wird abweichend von der gewöhnlichen Berechnung die Ankunft des Richters nicht vor, sondern nach der Sabbatruhe der Heiligen angesetzt.

2) in Luc. VII, 7.

4, 35, Einige glaubten, an dieſer Stelle werde die Weltdauer von 7000 Jahren (alſo einſchließlich des oben bereits erwähnten Weltſabbats) angedeutet, nach denen die Auferſtehung erfolgen ſolle. Jenen Weltſabbat ſcheint Ephräm aber abweichend von der gewöhnlichen Anſchauung als die zwiſchen der erſten und zweiten Ankunft Chriſti verlaufende chriſtliche Zeit zu faſſen. Denn er ſagt anderswo, wie Gott den Menſchen am ſechſten Tage erſchaffen, ſo habe er ihn 6000 Jahre ſpäter am Kreuz erlöſt [1]). Vielleicht äußert in dieſem Sinne auch der h. Chryſoſtomus, die Welt ſtehe bereits über 6000 Jahre [2]), und ſagt Anaſtaſius vom Sinai, die Schrift nenne das zukünftige Leben ὀγδόη, welches der ἑβδόμη des gegenwärtigen Lebens folge, weßhalb auch die Beſchneidung für den achten Tag angeordnet ſei (zu Pſ. 6), während er freilich an andern Stellen wiederholt, z. B. in Hexaem. lib. 7, einſchließlich der Ewigkeit bloß ſieben Weltalter unterſcheidet. Aus 1 Joh. 2, 18 und Jak. 5, 9 zieht Heſychius von Jeruſalem den Schluß, daß mit der Geburt Chriſti die Vollendung der Zeiten ihren Anfang genommen. Im A. T. werde dieſer Moment als der Anfang des Endes richtig der erſte Tag des ſiebenten Monats genannt. Unter den Monaten verſteht Heſychius die Weltalter, das ſiebente Weltalter iſt alſo auch nach ihm die chriſtliche Zeit. Der achte Tag, fährt er fort, ſei die Ewigkeit, oder bezeichne die Auferſtehung als den Anfang der Ewigkeit (zu Lev. 23, 24). Namentlich dieſe beiden Vergleiche der Ewigkeit als des achten Tages mit dem Tage der Beſchneidung und der Auferſtehung Chriſti, welche ja auch dem Sabbate, dem ſiebenten Tage folgte, begegnen uns bei den Vätern ſehr oft. Entweder wird dann die ganze irdiſche Lebensdauer auf ſieben Zeiträume (Jahrtauſende) berechnet, wie an den eben angeführten Stellen, oder den bekannten 6000 Jahren wird (in mehr oder weniger chiliaſtiſchem Sinne) ein Jahrtauſend als Sabbat beigefügt, welches gleichſam den Uebergang aus dieſer irdiſchen Zeit in die Ewigkeit bilden ſoll.

Die oben entwickelte Verwendung der Parabel von den zu verſchiedenen Stunden berufenen Arbeitern zur Beſtimmung des Weltendes findet ſich in der kürzeſten Form ausgeſprochen bei dem h. Hilarius (zu Matth. 20, 6). Auf die 12 Stunden, ſagt er, vertheilten ſich die 6000 Jahre, in der 11. Stunde, alſo 5500 ſei Chriſtus erſchienen. 500 n. Ch. mußte demnach das Weltende da ſein.

1) Serm. 6 adv. Scrutat.
2) in princ. Act. 1, 5.

In der Parabel von der Berufung zu verschiedenen Stunden äußert Fulgentius von Ruspe, bezeichnet der Morgen die Zeit bis zur Sündfluth, die dritte Stunde die Zeit bis Abraham, die sechste Stunde die Zeit bis David, die neunte Stunde die Zeit bis zur babylonischen Gefangenschaft, die eilfte Stunde ist die erste Ankunft Christi, die gegenwärtige ist daher nach 1 Joh. 2, 18 die „letzte Stunde“ [1]). Etwas anders, aber wesentlich doch übereinstimmend zählt Gregor der Große die Stunden in dieser Parabel, indem er unter Morgen die Zeit bis zur Sündfluth, unter der dritten Stunde die bis Abraham, unter der sechsten Stunde die bis Moses, unter der neunten die bis Christus, unter der eilften die Zeit von Christus bis zum Weltende versteht [2]). Die Schrift, sagt Cyrill von Alexandrien, nennt die Dauer der jetzigen Welt Woche; Christus kam am Ende derselben, am Sabbate, der achte Tag bringt das neue Weltalter (αἰών) d. h. die Ewigkeit. Nach jener Parabel, heißt es bald nachher, kam er zur eilften Stunde, also am Ende des Tages [3]). In der zehnten Stunde, äußert er anderswo (laut der lat. Uebersetzung in der eilften), erschien Christus, am Abend der Zeit, wie auch Abends die Paschalämmer geschlachtet werden mußten [4]). Die Zeit, sagt derselbe, zerfällt nach jener Parabel in fünf Theile: die erste Stunde ist die Zeit Adams, die dritte die Noe's, die sechste die Abrahams, die neunte die Moses', die eilfte die Christi [5]). In einem fälschlich Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Fragment werden die einzelnen Perioden genau bestimmt, in der Weise, daß die Summe derselben bis auf Christus 5500 Jahre beträgt: von Adam bis zur Sündfluth 2150 Jahre, bis Abraham 1270, bis David 1020, bis zur babylonischen Gefangenschaft 560, diese dauerte 70 Jahre, und von da bis Christus verliefen 430 Jahre [6]). Während Anastasius vom Sinai (qu. 137) sagt, nach der Lehre der Väter gehe die Welt unter, wann die Zahl der gefallenen Engel durch die der gerechten Menschen ersetzt sein werde, den Moment des Unterganges also für ungewiß zu halten scheint, behauptet er in Hexaem. lib. 7, Christus sei im J. 5500 erschienen, und nach der Parabel von den weisen und thörichten Jungfrauen komme er um Mitternacht wieder. Mitter-

1) De remiss. peccat. 2, 18.
2) in Evang. lib. 1, hom. 19, 1.
3) de ador. in spir. et verit. lib. 8, p. 569. 573.
4) Ibid. lib. 12, p. 801.
5) in Ex. 2, p. 424 vgl. in Is. 54, 9 f.
6) ed. Migne p. 1204.

nacht aber sei der vierte Theil eines ganzen νυχθήμερον. Das soll heißen: da nach der jüdisch-biblischen Berechnung das νυχθήμερον mit Sonnenuntergang beginnt, und mit Sonnenuntergang schließt, so bildet Mitternacht einen der vier Abschnitte dieses Zeitraumes. Weil nun, fährt der Verfasser fort, der Tag Christi 1000 Jahre umfaßt, so ist Mitternacht das 250. Jahr. Wenn er sagt: das 250. Jahr des siebenten Tages, so verbindet er in verwirrender Weise mit seiner frühern Angabe, Christus sei im J. 5500 erschienen, die andere Idee, nach welcher das christliche Zeitalter mit dem J. 6000 als Sabbat beginnen sollte. Das Ende der Mitternacht, sagt Anastasius weiter, sei das J. 500, d. h. das Ende des mit der Mitternacht beginnenden vierten Theiles des νυχθήμερον. Das Ergebniß seiner Berechnung wäre demnach: Christus wird um Mitternacht wiederkommen, also zwischen 250 und 500 des siebenten Jahrtausends, zwischen 6250 und 6500, und da nach Anastasius Christus 5500 Mensch wurde, so fiele das Weltende zwischen 750 und 1000 n. Ch. Bescheiden fügt er indeß bei: Das haben die Exegeten nur vermuthungsweise gesagt zur Erhebung des Geistes, nicht im Sinne einer dogmatischen Entscheidung. Denn sie seien sich der Ungewißheit jenes Momentes wohl bewußt, da z. B. Luk. 12, 38 die Wiederkunft Christi möglicher Weise für die zweite oder dritte Nachtwache in Aussicht gestellt werde. Diese Angaben findet der Verfasser freilich wieder vereinbar mit der Erwartung der Parusie um Mitternacht, weil der Schluß der zweiten und der Anfang der dritten Nachtwache in der Mitternachtsstunde zusammenträfen. Mit der obigen Auseinandersetzung übereinstimmend sagt er (in Hexaem. lib. 11) kurz, aber sehr bestimmt: es ist ein allgemeiner und unbestreitbarer Glaubenssatz, daß die Mittagszeit des sechsten Tages der Schöpfungswoche stillschweigend die Mitte des sechsten Tages der Weltdauer, nämlich das J. 5500 bezeichnet, in welchem Gott der Herr Mensch geworden ist. Das galt also dem Anastasius als ganz gewiß, wie er auch an der früher angeführten Stelle sich ausspricht. Aber wie lange es noch bis zur Parusie dauern würde, hielt er für ein Geheimniß, über welches die Bibelgelehrten nur Muthmaßungen aufstellen könnten. Folgender Maßen äußert sich Procopius von Gaza (zu Deut. 25, 3): Er kam in die Welt im fünften Zeitalter. Denn nach der Parabel miethete der Herr Arbeiter für seinen Weinberg, um die erste, dritte, sechste, [neunte], eilfte Stunde. Hier, so wie auch an der eben angeführten Stelle Cyrills wird die Eintheilung der ganzen Weltdauer in sechs Abschnitte und deren Combination

mit den 12 Stunden in der Parabel fallen gelassen und eine sonst nicht verwendbare Fünftheilung an die Stelle gesetzt, weil fünf Abschnitte des Tages in jener Parabel aufgeführt sind. Auch in einem fälschlich Eustathius zugeschriebenen Commentare über das Hexaemeron wird aus den angeführten Gründen die ganze Weltdauer auf 6000 Jahre angegeben. Es ist noch beigefügt, Christus sei „ungefähr zur 6. Stunde" gestorben, um anzudeuten, daß das sechste Jahrtausend damals halb gewesen sei[1]).

Neben diesen Berechnungen des Weltendes finden sich andere bei den Vätern, zum Theil auch auf alttestamentliche Stellen gestützte. So sagt Philastrius (haer. 106), Einige glaubten nach Is. 61, 2, wo von dem angenehmen Jahr des Herrn und dem Tage der Rache die Rede sei, zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi lägen 365 Jahre. Aus dem cod. Sangermanensis ist dann noch zu haer. 107 eine Stelle mitzutheilen, an der Philastrius sagt: Viele erwarteten für das Jahr 500 das Weltende wegen der siebenzig Jahrwochen bei Daniel. Nach dieser Auffassung wurden die siebenzig Jahrwochen von der Geburt Christi bis zu dessen Wiederkunft gerechnet, und bemerkt darum Philastrius, wenn die Stelle ächt ist, mit Recht, jene Weissagung sei schon bei der ersten Ankunft Christi erfüllt worden. Er meint aber doch, indem er wohl an eine zweite Erfüllung, wie bei der ersten, so auch bei der zweiten Ankunft Christi denkt, um 490 n. Ch. würde freilich der Antichrist erwartet. Die Substitution des J. 500 für 70×7, 490 ist offenbar eine Reminiscenz der oben dargelegten Berechnung, wonach Christus 5500 als Erlöser erschien, und 500 Jahre später als Richter wiedererwartet wurde. Indem er die christliche Zeit als das siebente Jahrtausend, als den Sabbat der Zeitwoche auffaßt, sagt Hesychius von Jerusalem (Serm. 1), alle zuverlässigen Schriftsteller nähmen an, Christus sei im J. 6000 erschienen nach den Worten des Psalmisten: der Tag des Herrn ist wie ein Jahrtausend, und mit Bezug auf die Erschaffung und den Fall des ersten Menschen am sechsten Tage. Nach Moses' Angabe stehe auch Phalec in der Hälfte der Zeit. Bis auf ihn seien 3000 Jahre verflossen, von ihm bis zum Geburtsjahr Christi 1067 Jahre (?) und Christus habe 33 Jahre gelebt. Nur wenige nähmen das J. 5500 als die Zeit der Erscheinung Christi an.

Auf Grund der sehr dunkeln und viel besprochenen Stelle

1) Migne gr. 18, 758.

2 Theſſ. 2, 1 ff. behaupteten Viele, der Weltuntergang werde mit dem Untergange des römiſchen Reiches zuſammenfallen, indem ſie unter demjenigen, welcher die Wirkſamkeit des Antichriſtes zurückhalte, den römiſchen Kaiſer verſtanden. Dieſe Auffaſſung wurde ſcheinbar durch die Danieliſche Weiſſagung beſtätigt, nach welcher das römiſche Reich das letzte vor dem meſſianiſchen ſein ſollte, und durch die Prophetien des Apoſtels Johannes, wonach auch das Erſcheinen des Richters nach den römiſchen Machthabern beſtimmt wird. Darum ſagt z. B. Ambroſius (zu 2 Theſſ. 2, 1 ff.): der Herr kömmt nicht eher, bis das römiſche Reich zu Grunde gehet, und der Antichriſt erſcheint, der die Heiligen tödtet, und, unter ſeinem Namen freilich, den Römern die Freiheit wiedergibt. Das „Geheimniß der Gottloſigkeit" beginnt nach Ambroſius mit Nero, der auf Antrieb ſeines Vaters, des Teufels, die Apoſtel tödtet, und dauert fort bis auf Diocletian und den Apoſtaten Julian. Nach dem Untergang des römiſchen Reiches, meint er, werde der Satan vom Himmel auf die Erde geworfen (Luk. 10, 18. Apok. 12, 9), laſſe ſich dann als Gott anbeten, in Menſchengeſtalt Wunder wirkend. Auch Johannes von Damaskus (zu 2 Theſſ. 2, 8) verſteht unter dem κατέχων das römiſche Reich, nach deſſen Untergang der Antichriſt kommen werde. Desgleichen der h. Chryſoſtomus (in 2. Thess. hom. 4, 1), indem er beifügt, der Apoſtel Paulus habe dasſelbe nicht näher bezeichnet, weil er, ohne ſich zu ſchaden, nicht habe ſagen können, das römiſche Reich werde bald zu Ende gehen. Nero ſei der Typus des Antichriſtes geweſen, welcher letztere kommen ſolle, das römiſche Reich zu zerſtören.

Aus chronologiſchen Angaben des A. T. berechnet Julius Hilarianus, daß Chriſtus geſtorben ſei 5530 nach Erſchaffung der Welt. Er ſcheint hierbei auch vorzüglich von der Annahme ausgegangen zu ſein, daß Chriſtus 5500 geboren worden ſei. Bis 6000, ſagt er nach der oben beſprochenen Anſchauung, ſtehe die Welt noch, alſo nach Chriſti Tod 470 Jahre, und ſo viel Zeit ſei auch gerade verfloſſen zwiſchen der Verheißung an Abraham und dem wirklichen Einzuge Israels in's gelobte Land [1]).

In allen dieſen Erwartungen fand man ſich nun getäuſcht. Weder mit dem Untergang des römiſchen Reiches, noch mit dem Jahre 500 erſchien das Weltende; und darum verlegte man ſich in ſpäterer Zeit auf neue Berechnungen. Da bot ſich namentlich die

1) De mundi durat. c. 16.

Angabe in der Apokalypse als sehr willkommen dar, der Satan werde gebunden werden tausend Jahre lang. Richtig deutete man diese Stelle auf die Dauer des Bestehens der christlichen Kirche; unrichtig aber nahm man die Zeitangabe wörtlich und erwartete den Untergang der Welt für das J. 1000. Dies meint bereits der Chronist Fredegar[1]), während der Papst Gregor der Große glaubt, daß durch jene Angabe in der Apokalypse nicht die bestimmte Zeitdauer, sondern nur im Allgemeinen das Bestehen der christlichen Kirche ausgedrückt werden solle[2]). Daß in Folge dieser Erklärung gegen das J. 1000 große Unruhen entstanden, ist bekannt; indeß hören die nachpatristischen Anschauungen nicht zu dem Bereiche unserer Untersuchung.

Neben diesen bestimmten Berechnungen laufen Erwartungen allgemeinern Inhaltes nebenher. Die oben erwähnte, noch aus der apostolischen Zeit stammende Anschauung, daß das Weltende unmittelbar bevorstehe, weil Christus erschienen sei, hatte sich freilich bald verloren. Aber der Gedanke an den nahen Weltuntergang hat dennoch fast zu allen Zeiten die Gemüther beunruhigt. Alle bedeutenden Ereignisse im Leben der Kirche, der Völker wie der Natur sah man als die Erfüllung jener im N. T. niedergelegten Weissagungen an, welche die Zeichen des nahenden Weltendes behandeln. Namentlich dachte man bei jedem Ausbruche neuer Christenverfolgungen an die große Endkatastrophe. So schrieb Cyprian im Jahre 252 an den Papst Cornelius (ep. 12, 13. 19), der auch ein Opfer der Verfolgung wurde, der Antichrist sei nahe. Ebenso äußert er sich in einem Briefe an dessen Nachfolger Lucius (n. 2), der das Schicksal seines Vorgängers theilte, und auf einem unter Cyprian im Jahre 254 zu Carthago gehaltenen Concile hieß es (n. 7), wenn Manche im Glauben schwankten, so sei das erklärlich, weil solches für das Weltende und die Nähe des Antichristes vorhergesagt sei (Matth. 24, 24). Auch der Chronist Sulpitius Severus, welcher um das Jahr 400 blühte, glaubt (I, 2) an die Nähe des Weltendes. In der Lebensbeschreibung des h. Martin von Tours (c. 24) sagt er, zu Lebzeiten dieses Heiligen habe im Orient sich Jemand für den noch lebenden Apostel Johannes ausgegeben; hieraus könne man schließen, daß, da derartige falsche Propheten schon da seien, die Ankunft des Antichristes bevorstehe, der in jenen bereits „das Geheimniß der Bos-

1) Migne lat. 71, 676.
2) Moral. 18, 67. 32, 22.

heit" (2 Theſſ. 2, 7) zur Ausübung bringe. Vom h. Martin ſelbſt aber führt er (dial. II, 14) die Aeußerung an, es ſei kein Zweifel, daß der Antichriſt, von einem Dämon empfangen, bereits geboren ſei, im Knabenalter ſtehe, und nach erlangter Großjährigkeit ſich des Reiches bemächtigen werde. So viel er, fügt Sulpitius bei, von Martin gehört habe, ſei derſelbe bereits im achten Jahre, und daraus könne man entnehmen, wie nahe das bevorſtehe, was man als zukünftig fürchte. Der h. Auguſtin bezeichnet in einer Predigt die Invaſion der Vandalen als Zeichen des nahenden Weltendes [1]). Ebenſo ſchreibt auch Heſychius an Auguſtin, die Zeichen des bevorſtehenden Weltunterganges ſeien bereits da, namentlich das nach Luk. 21, 24 vorausverkündete Betreten Jeruſalems durch die Heiden und die Zeichen am Himmel: alle Länder und Orte würden heimgeſucht und gedemüthigt, wie es Luk. 21, 25 geweiſſagt ſei; auch das Evangelium ſei überall ſchon verkündet [2]). Der h. Auguſtin antwortete hierauf, allerdings ſeien die „letzten Zeiten" bereits gekommen, wie die Vorzeichen lehrten, aber der „jüngſte Tag" könne nach den Worten des Pſalmiſten: tauſend Jahre ſind wie ein Tag (89, 4) tauſend Jahre umfaſſen. Wie lange ſei es ſchon her, daß Johannes geſagt habe: die letzte Stunde iſt da? (1 Joh. 2, 18). Einige, fügt er bei, berechneten den Tag [in der Parabel] auf 6000 Jahre und theilten ihn in 12 Stunden ein. Aber Auguſtin hält dies für willkürlich und meint, wohl ohne an jene Parabel zu denken, ebenſo gut könne man auch eine Eintheilung in 24 Stunden vornehmen. Doch ſei dieſe ganze Auffaſſung unrichtig, der Ausdruck „Stunde" ſtehe nur für den allgemeinen Begriff „Zeitdauer." Von der Geburt Chriſti bis zur Gegenwart ſeien 420 Jahre verfloſſen, dies ſeien die tempora novissima, welche bis zum Weltende fortdauerten, bis zu dem Erſcheinen der Menſchen, welche die novissimi novissimorum ſeien. Zeichen am Himmel, welche man gegenwärtig für die Vorboten des Endes anſehe, ſeien in früherer Zeit in noch ſchrecklicherm Maße erſchienen, ebenſo verhalte es ſich mit den Kriegen u. ſ. w. Dagegen eröffnet Vincentius von Lerin ſein Commonitorium mit der Bemerkung (n. 1), das Studium der Religion ſei jetzt beſonders nöthig, zumal da eine gewiſſe Erwartung des nahenden Gerichtstages dazu auffordere, dasſelbe mit beſonderm Eifer zu betreiben. Ferner war der Papſt Gregor der Große [3]) feſt davon

1) Serm. 120 (N. P. B. I, 265).
2) Aug. epp. 198, al. 79, 5 sq.
3) Ep. 199, al. 80, 17. 18. 20. 24. 34. 35.

überzeugt, daß das Weltende bevorstehe, indem die vielen öffentlichen Drangsale, welche er erlebte, ihm als die sichern Vorzeichen erschienen. Dies stand ihm so fest, daß er sogar in der Ueberhebung des Patriarchen von Constantinopel, der sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen beilegte, ein solches Vorzeichen erblickte. Durch diesen Stolz, durch welchen er nach Is. 14, 13 den Teufel nachahme, schreibt Gregor (ep. 5, 21), zeige sich, daß die Zeiten des Antichristes nahe seien. Anderswo äußert der Papst, zu seiner Zeit kämen so viele Geistererscheinungen aus dem Jenseits vor, welche über die dortigen Zustände Licht verbreiteten, weil die Zeit zum Ende neige, und die zukünftige Welt gleichsam in die gegenwärtige schon hineinrage. „Das Ende dieser Welt vermischt sich bereits mit dem Anfang der zukünftigen, und selbst die Finsterniß ihres letzten Restes leuchtet gleichsam durch die Vermischung mit den geistigen Dingen hinüber [1])." Zerstörungen von Städten und Kirchen und sonstige Plagen, schreibt er ep. 3, 29, zeigen als Erfüllungen der biblischen Weissagungen die Nähe des Gerichtes an. Und 3, 65 sogar: denn siehe ohne Zögern wird nun bei brennendem Himmel und brennender Erde, unter dem Schwanken der Elemente, mit den Engeln und Erzengeln, mit den Thronen und Mächten, mit den Fürstenthümern und Gewalten der fürchterliche Richter erscheinen (1 Kor. 3, 13. 2 Thess. 1, 8. 2 Petr. 3, 10. Matth. 24, 29 ff.). Endlich 11, 66: Stürme, Kriege, Hungersnoth u. s. w. ereigneten sich jetzt gemäß der h. Schrift, weil das Weltende nahe sei. Ebenso anderswo: die Zeichen des Weltendes, die Christus vorhergesagt, sind zum Theil schon eingetreten. Denn Volk gegen Volk sehen wir sich erheben und deren Drängen die Länder bedrohen, mehr, als wir es in den h. Büchern lesen. Daß Erdbeben unzählige Städte zerstören, hören wir oft aus andern Gegenden der Welt. Epidemie erleiden wir ohne Unterlaß. Die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen sehen wir noch nicht offen, aber daß sie nicht mehr ferne sind, schließen wir aus der Aenderung der Luft. Was aber sind diese Schrecknisse Anderes, als die Zeichen des nahenden Gerichtes? [2]) Freilich meint er an einer andern Stelle, der Bräutigam komme um Mitternacht (Matth. 25, 6), weil der Gerichtstag so plötzlich erscheine, daß man ihn nicht vorhersehen könne [3]). Dies gilt aber nur von dem ganz speciellen Momente der Gerichtes,

1) Dial. 4, 41.
2) in Ev. lib. 1, hom. 1, 1. 6 cf. 5, 1.
3) in Ev. lib. 1, hom. 12, 3.

nicht von dessen Zeit in allgemeinerm Sinne. Dieselbe Erwartung hegten vor ihm schon mit derselben Bestimmtheit ein weniger bekannter Schriftsteller, Zacchäus Christianus[1]) und der Verfasser des Rufin zugeschriebenen Psalmencommentars. Letzterer sagt zu Ps. 70, 18, in der Zeit der Apostel sei die Kirche noch jung und tugendkräftig gewesen, jetzt, da die Liebe erkalte, die Weisheit abnehme, die Tugend schwinde, habe sie gleichsam angefangen in das Greisenalter überzugehen. Zur Zeit des Antichristes werde sie in Altersschwäche verfallen, weil dann ihre Kraft so vermindert sein werde, daß, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten verführt werden müßten. Pseudo-Rufin betont hier als das sicherste Vorzeichen die Abnahme der Tugend, welche schließlich zu der in der Schrift geschilderten fast völligen Gottverlassenheit der letzten Zeiten führen werde, — ein Gedanke, der bereits im A. T. (z. B. Is. 13, 9. 24, 10. Weish. 5, 18 ff.) ausgesprochen, ebenso in der spätern jüdischen, wie in der christlichen Literatur weiter entwickelt wurde. Pseudo-Rufin hat an jener Stelle sich hauptsächlich in den Ausdrücken des Heilandes selbst bewegt. (Vgl. Matth. 24, 12 u. a. St.)

Im Orient finden wir dieselbe Erwartung verbreitet, welche nur zum Unterschied von der des Occidents meist an das bedenkliche Umsichgreifen der christologischen Häresien, namentlich des Arianismus sich anknüpfte. So behauptet in der syrischen Kirche der h. Ephräm einfach, aber ganz bestimmt, das Weltende sei nahe[2]). Dasselbe meint unter den Griechen der h. Chrysostomus (in Hebr. hom. 21, 3), aus dem Grunde, weil das Evangelium im größten Theile der Erde schon verkündigt sei. Er fürchte, sagt Gregor von Nazianz (orat. 22, 7), daß die gegenwärtigen schlimmen Zustände der Rauch des verheißenen Feuers seien, daß der Antichrist nahe. Die übrigen bestimmtern Aeußerungen der griechischen Väter verbinden sich meist mit der Bezeichnung irgend einer Häresie als der Vorläuferin des Endes und werden darum am besten im Zusammenhange mit der patristischen Lehre vom Antichrist zur Sprache gebracht.

Auf Grund alttestamentlicher Stellen hatten nämlich die Juden schon die Erwartung eines Antimessias in der vorchristlichen Zeit ausgebildet[3]). In den apostolischen Briefen, namentlich bei Paulus

1) Consult. 3, 8.
2) De agone p. 559. Serm. in patres defunct.
3) Vgl. Langen, Judenthum in Palästina, Freiburg 1866, S. 424 f.

(2 Theſſ. 2, 3 ff.) und Johannes (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7) findet ſich dieſelbe Erwartung ausgeſprochen, und wenigſtens die Idee eines Antichriſtes unter apokalyptiſchen Bildern auch in der Apokalypſe des h. Johannes (11, 7. 13, 1 ff.). In den eſchatologiſchen Reden des Heilandes kömmt freilich die Weiſſagung großer, am Ende der Zeiten ſtattfindender Kämpfe vor, aber nichts von einem perſönlichen Antichriſte, oder der Perſonification einer ſolchen Idee. Nur die Worte, welche der Heiland an ſeine Gegner richtete: wenn ein Anderer kömmt in meinem Namen, ſo werdet ihr ihn aufnehmen (Joh. 5, 43), ſind vielfach von den Vätern ſo gedeutet worden, als hätte hier der Heiland nicht allgemein von den zukünftigen falſchen Meſſiaſſen geredet, ſondern beſtimmt von ſeinem meſſianiſchen Gegner, dem Antichriſten, der ſich an die Spitze eines großen Judenreiches ſtellen werde. Auch den Ausdruck „Greuel der Verwüſtung an h. Stätte" in der eſchatologiſchen Rede Chriſti bei Matth. 24, 15 deutete man oft, wenn auch unrichtig auf den Antichriſt. Im Uebrigen entnehmen die Väter die Züge zu dem oft von ihnen reich ausgeführten Bilde des Antichriſtes aus den altteſtamentlichen Weiſſagungen, namentlich denen bei Daniel über Antiochus Epiphanes, auf Grund deren auch der Apoſtel Paulus ſeine Lehre vom Antichriſt entwickelte, und aus den bereits genannten neuteſtamentlichen Schriften. Indem ſie nun alle in dieſen Quellen vorfindlichen Andeutungen möglichſt buchſtäblich verſtehen, kommen ſie im Einzelnen zu widerſprechenden Reſultaten und verwickeln ſich mitunter auch ſelbſt in Widerſprüche und unmögliche Annahmen. Das leitende Prinzip bei der Ausführung ihres Bildes vom Antichriſt war aber der Gedanke, daß der Antichriſt, wie ſchon ſein Name beſagt, der Bekämpfer Chriſti, in allem auch ſein Gegenbild ſein müſſe. Wie Chriſtus ſich erniedrigend Menſch wurde, ſo maßt jener ſich die Göttlichkeit an; wie Chriſtus aus einer reinen Jungfrau geboren die göttliche Natur mit der Menſchheit in ſich vereinigt, ſo entſpringt der Antichriſt aus einem unzüchtigen Weibe, von einem Böſewicht oder ſelbſt vom Teufel gezeugt, oder wenigſtens vom Teufel beſeſſen. Mitunter findet ſich ſogar die Anſchauung, als ob der Teufel ſelbſt in Menſchengeſtalt erſcheinen werde. In der Regel dachten ſich die Väter den Antichriſt, namentlich nach Joh. 5, 43 als einen Juden, der das Römerreich, das letzte der großen Weltreiche, zerſtören und ſelbſt wieder vom Meſſias vernichtet werden ſolle. Manchmal aber auch machte ſich der Einfluß der alten jüdiſchen Erwartung von dem Antimeſſias noch geltend, und ſtellten die Väter ſich den Antichriſt als Judenfeind, als

Abkömmling der Römer vor. Mitunter wurden beide Anschauungen mit einander vermischt, und dann erschien der Antichrist als Sohn eines unzüchtigen Weibes aus dem Stamme Dan und eines heidnischen (römischen) Vaters; oder als Heide, den die Juden als das Haupt ihres Reiches anerkennen würden. Namentlich die Weissagung Daniels (7, 8) gab in Verbindung mit der Apokalypse Johannes Veranlassung zu der Idee des antichristlichen Reiches als eines weltlichen, während der Apostel Paulus den Gedanken an eine rein antireligiöse Wirksamkeit des Antichristes nahe legt. Diesen Gedanken festhaltend fasste man das antichristliche Reich als das Gegenstück zum Reiche Christi, zur Kirche auf und bezeichnete alle Sünder als die Glieder des Antichristes, wie Paulus von dem mystischen Leibe Christi spricht. Und insofern das Reich des Bösen das Reich des Teufels ist, dachte man nach Apok. 12, 4 mitunter den Antichrist nur als dessen letzte Manifestation, und stellte ihn als dessen letzten Körpertheil dar. Seltener haben die Väter die Weissagungen vom Antichrist allegorisch verstanden, indem sie die Lüge, oder die Leugnung der Gottheit Christi, oder den Unglauben überhaupt unter dem Antichriste sich dachten. So bemerkt der freilich gern allegorisirende Origenes über Joh. 8, 44, die Lüge, (ψεῦδος), sei der Antichrist, weßhalb auch nach dieser Stelle der Antichrist ein Sohn des Teufels genannt werde [1]). Aber gleichwohl stellt er sich unter dem Antichriste eine bestimmte Person vor, indem er an einer spätern Stelle sagt: wer den aufnimmt, den der Sohn des Bösen (Teufels) schickt, der nimmt den Antichrist auf, wer aber den Sohn des Bösen, den Antichrist des Logos aufnimmt... der nimmt den Teufel selbst auf [2]).

Mit der Erwartung des Antichristes hängt untrennbar die des Henoch und Elias zusammen. Wie nämlich unter den Juden auf Grund der bekannten alttestamentlichen Stellen sich die Idee ausgebildet hatte, Henoch und Elias lebten noch mit ihrem irdischen Leibe fort im Paradiese oder an einem andern uns unbekannten und unzugänglichen Orte [3]), so fand dieser Glaube auf Grund jener Stellen auch unter den Christen Eingang. Da Malachias (3, 23 f.) die Wiederkunft des Elias vor dem großen Tage Jehova's geweissagt hatte, und die Juden allgemein einer solchen vor der Ankunft des Messias entgegensahen, so darf man sich nicht wundern, einer etwas

1) in Ioan. tom. 20, 19.
2) ib. tom. 32, 10.
3) Vgl. Judenthum S. 486 ff.

veränderten Anschauung auch unter den Christen zu begegnen. Das Lebenbleiben des Elias erhielt nach jener Erwartung die Zweckbestimmung, daß der der Erde leiblich entrückte Prophet einst auf dieselbe zurückkehren sollte, um seine Wirksamkeit zu erneuern. Dieselbe Erwartung übertrug man nun analog auf den Patriarchen Henoch, und da nach christlichem Denken das Weltende nicht wie in dem jüdischen Ideenkreise mit der Erscheinung des Messias auf Erden zusammenfiel, so verlegte man die Wirksamkeit der beiden wiedererscheinenden Gottesgesandten vor die Parusie. Schon in der Apokalypse, welche sich durchgängig in bildlichen Ausdrücken bewegt, die an die damaligen jüdischen und judenchristlichen Erwartungen anknüpfen, wird auch auf die eben ausgeführte Idee hingespielt, ohne daß indessen die beiden Namen genannt würden (11, 3 ff.). In der späteren Zeit verstand man meistens diese Andeutungen wörtlich und erwartete auf Grund dessen, Henoch und Elias würden am Ende der Zeiten wiederkommen, um mit dem Antichrist zu kämpfen und von ihm zu Jerusalem getödtet zu werden. So behauptet schon Justin der Martyrer in dem Dialoge mit dem Juden Trypho (c. 49), Elias werde vor der Parusie erscheinen. Ebenso der sonst dem Rationalismus zugeneigte Theodor von Mopsuestia: Elias werde dann an der Judenbekehrung arbeiten [1]). Wie Johannes der Täufer als Vorläufer des Messias vor dessen erster Ankunft erschienen sei, äußert der h. Chrysostomus, so werde Elias vor dessen zweiter Ankunft erscheinen [2]).

Die Weissagung des Patriarchen Jakob über seinen Sohn Dan (Gen. 49, 13 f.) wurde von den Vätern viel auf den Antichrist als einen Nachkommen Dan's gedeutet, was insofern auch auf das N. T. zurückgeht, als Apok. 7, 5 ff. bei der Aufzählung der Stämme Israels, aus denen die Auserwählten hervorgehen, der Stamm Dan übergangen wird. Der h. Ephräm meldet zwar selbst bei der Erklärung dieser Stelle nichts vom Antichrist [3]), führt aber die Meinung Jakobs von Edessa an: die Worte „Dan wird richten" gingen in mystischem Sinne auf den Antichrist, von dem auch Is. 27, 1 die Rede sei. Dessen Mutter sei aus dem Stamme Dan, in Unzucht werde er gezeugt von einem Lateinischen Vater (d. i. von einem Römer, weil die Römer als die Heiden κατ' ἐξοχήν galten). Die

1) in Mal. c. 4 (N. P. B. 7, 2, 389).
2) in 2. Thess. hom. 4, 2.
3) Ebenso wenig auch Diodor von Tarsus (z. d. St.)

andern Worte: „der den Reiter in die Ferse beißt“ hießen darum, der Antichrist werde am Ende der Zeiten das römische Reich zerstören. So habe schon Hippolyt in seinem Commentare zur Apokalypse gelehrt. Auch Jer. 1, 3 sei der Antichrist gemeint, weil der Stamm Dan im Norden wohne [1]). Gleichfalls bezieht Theodoret (qu. 110) die Weissagung über Dan auf den Antichrist als dessen Sprößling. Wie an den oben angeführten Stellen sagt Origenes auch in seinem Werke gegen Celsus (6, 45), der Antichrist, von dem Daniel, Paulus und Johannes in dem Evangelium (5, 43) rede, sei als Gegensatz zu dem Sohne Gottes der Sohn des bösen Dämon und Teufels. Aus 2 Thess. 2, 4 und Matth. 24, 15, wo von dem Greuel der Verwüstung an h. Stätte die Rede ist, schließt Irenäus (adv. haer. V, 25, 2 ff.), der Antichrist werde sein Reich in Jerusalem aufrichten und sich in dem dortigen Tempel anbeten lassen. Hippolytus bemerkt in seinem Commentare über Daniel (n. 2), der Antichrist werde das Judenreich wiederherstellen, die drei Könige von Aegypten, Libyen und Aethiopien im Kampfe tödten und dann die Verfolgung gegen die Heiligen eröffnen. In der letzten Woche vor dem Weltende würden Henoch und Elias kommen und der Greuel der Verwüstung des Antichristes Statt finden, in Folge wovon das nun allerorts dargebrachte (eucharistische) Opfer aufhöre (Matth. 24, 15) (n. 22). Der Antichrist baue Jerusalem und den Tempel wieder auf und lasse sich als Messias anbeten (2 Thess. 2, 4), die zwei Zeugen und Vorläufer Christi (Henoch und Elias), die sein glorreiches himmlisches Reich ankündigten, werde er tödten. Drei und ein halbes Jahr lang würden sie predigen, den übrigen Theil der letzten Woche würde der Antichrist die Heiligen im Kriege verfolgen und die Welt verwüsten (Apok. 11, 3 ff.) Der Antichrist, führt Hippolytus in einer eigenen Schrift weitläufig aus, wird ein Jude sein, er wird falsche Apostel aussenden und das zerstreute jüdische Volk sammeln. Wie Christus den Seinigen ein Siegel gab (die mit der Ertheilung des h. Geistes verbundene Taufe), so auch der Antichrist. In Menschengestalt werde Letzterer erscheinen und den Tempel zu Jerusalem wieder aufbauen. In allem werde er das gerade Gegenbild Christi sein. Nach Gen. 49, 17 werde er von Dan abstammen, dieselbe Schlange, welche auch einst Eva verführte. Zum Theil habe sich diese Prophetie an Samson erfüllt, zum Theil harre

1) in Gen. ed. Rom. p. 191 sqq. Zu Zach. 11, 17 bemerkt er, daß auch hier vom Antichrist die Rede sei.

sie noch der Erfüllung am Antichrist, auf den dann Hippolyt noch Is. 10, 12—17. 14, 4—21. Ezech. 28, 2—10. Dan. 2, 31—35. 7, 2—14. 21 und eine aus einem Apokryphum entnommene Stelle deutet. Henoch und Elias werden als Vorläufer Christi vor dessen Wiederkunft erscheinen. Das Thier in der Apok. 11, 7 ist der Antichrist. Das von der Erde aufsteigende Thier (Apok. 13, 11 ff.) ist das Reich des Antichristes. Die beiden Hörner dieses Thieres sind der Antichrist und sein falscher Prophet. Die Weissagung, daß er die Erde verlassen werde, das andere Thier anzubeten, bedeutet, daß gemäß dem Gesetze des Augustus, von dem das Römische Reich seinen Anfang nahm, auch er seinen Befehl erlassen, Alles beherrschen und seine Ehre vergrößern wird. Denn das ist das vierte Thier, dessen Haupt verwundet und wiederum geheilt wurde, weil es zerstört oder auch verunehrt und in die zehn Diademe aufgelöst worden. Listig wird er einst es gleichsam heilen und erneuen. Das Siegel des Antichristes auf der Hand der ihm Untergebenen ist das Zeichen, daß sie geopfert haben, und das an der Stirn ist das feurige Diadem des Todes, ganz wie nach 1 Macc. 1, 58. 2. Macc. 6, 7 bei Antiochus Epiphanes. Die Zahl des Antichristes 666 erklärt Hippolyt wie sein Lehrer Irenäus: 666 (in Buchstaben nach deren Zahlenwerth ausgedrückt) könnte auch *Τειτάν* und *Εὐάνθας* heißen, aber es soll *Λατεῖνος* [d. i. der lateinische Kaiser] heißen. Die Juden wird der Antichrist aus allen Theilen der Welt um sich sammeln und die Christen bekämpfen. Auch der ungerechte Richter bei Luk. 18, 2 ist ohne Zweifel der Antichrist als Sohn des Teufels und Organ des Satan. Die Wittwe, welche seine Hülfe beansprucht, ist Jerusalem. Auch Is. 8, 6 f. und Mich. 5, 5 deutet Hippolyt auf den Antichrist [1]). Die ganze Schrift, aus welcher wir diese Erwartungen entnehmen, bildet fast nur eine Zusammenstellung der eschatologischen Bibelstellen nebst kurzen Erläuterungen derselben, ohne daß diese noch mit den spätern sagenhaften Erweiterungen jener Lehre sich vermischt hätten. In den apostolischen Constitutionen (7, 32) wird der Antichrist einfach genannt der Verführer der Welt, der Feind der Wahrheit, der Anführer der Lüge, der die Welt verführende Teufel. Auch der h. Didymus deutet (de trin. II, 19) die Stelle Joh. 5, 43 auf den Antichrist. Ein seltsames Mißverständniß begeht Hesychius von Jerusalem, indem er (quaest. 19) den Heiland bei Joh. 8, 44 vom Vater des Teufels

1) De Christo et Antichr. n. 6. 46. 49. 54. 56. 57.

sprechen läßt in Folge der falschen Beziehung des αὐτοῦ auf διαβόλου statt auf ψεῦδος. Er sucht einen vernünftigen Sinn mit dieser Beziehung dadurch zu verbinden, daß er unter dem Teufel hier den Sohn des Verderbens, den Antichrist versteht. Gegen den Antichrist aber wird, wie er quaest. 2 meint, nach Matth. 11, 14 Elias kämpfen, der vor der Parusie Christi erscheinen wird, wie der Täufer als erster Vorläufer des Heilandes auftrat. Die Juden, äußert nach Joh. 5, 43 auch Cyrill von Alexandrien, haben Christus verworfen, aber einen Fremden über sich gesetzt, den Sohn des Verderbens, den Antichrist, den Nichtisraelit. Derselbe komme nicht zur Ehre Gottes, d. i. im Namen des Vaters, sondern sich selbst werde er den Namen der Gottheit beilegen gemäß 2 Thess. 2, 4. Die Juden würden ihn anbeten und als Messias aufnehmen [1]). Gleichfalls bemerkt er über Zach. 11, 15, die Juden würden dem Antichrist anhangen, er, der Sohn der Gesetzlosigkeit, der sich königliche Ehre beilege, werde als Hirt aufgenommen werden, aber weder die untergebenen noch die nicht untergebenen Völker schonen. Die Heiligen werde er bekämpfen, sie fast zerfleischen in ungebändigtem Zorne wie ein wildes Thier. Er werde ihnen sogar die Knöchel zerbrechen, damit sie nicht grade mehr gehen könnten. Durch Wunder werde er seine Anbetung erzwingen. In seinem Commentare zur Genesis spricht er die Erwartung aus, Elias werde dereinst die Juden bekehren, dann folge die Vernichtung des Sohnes der Sünde und die Wiederkunft Christi. Bei der mehrfach erwähnten Stelle über Dan sagt er vom Antichrist nichts, sondern meint bloß, solle nach dieser Stelle Dan selbst nachstellen, so sinnbilde er die den Herrn verfolgenden Schriftgelehrten und Pharisäer [2]). Theodoret versteht (zu Dan. 7, 8) unter dem Einen Horn den Antichrist, und bemerkt zu Dan. 7, 26, der Teufel werde im Antichrist die Incarnation nachahmen, er werde, indem er sich ein würdiges Organ für seine Schlechtigkeit auswähle, durch dieses falsche Wunder wirken. Er sei der bei Johannes verheißene Andere, der in seinem eigenen Namen komme. An mehrern Stellen (so zu Dan. 11, 3 f. 40 u. s. w.) schreibt derselbe, vor dem Untergange des römischen Reiches würden sich zehn Könige erheben zu gleicher Zeit, sich zu bekämpfen, ähnlich wie beim Ende des macedonischen Reiches, und während dem erscheine der Antichrist. Antiochus ist, wie Theodoret zu Dan. 11,

1) De ador. in spir. et verit. lib. 8, p. 576 Migne.

2) lib. 5, p. 261. lib. 7, p. 365 Migne. Auch zu Mal. 4, 5 bezeichnet er den Elias als Vorläufer der Parusie.

35 bemerkt, das Bild (der Typus) des Antichriſtes. Auf den Antichriſt, nicht auf Antiochus deutet er die Verſe 37. 42 ff. In Apadanum, ſagt er zu 11, 45, einem Orte bei Jeruſalem, werde der Antichriſt getödtet werden; zu 12, 1, Elias werde dann viele Juden bekehren [1]), von Michael zu dieſem Zwecke beſchützt. Unter dem Greuel der Verwüſtung verſteht er zu Dan. 12, 11 den Antichriſt, der den chriſtlichen Cultus werde aufhören machen 1290 Tage lang. Wie die Juden behaupten, berichtet er zu Zach. 11, 14, erwarten ſie einen Meſſias, der aber in Wirklichkeit der Antichriſt (*ἀντίθεος Χριστός*) iſt, von dem der Prophet hier und der Evangeliſt Johannes (5, 43) redet. 11, 16 f. bezieht Theodoret auch auf den Antichriſt, gleichzeitig aber auch auf deſſen Typus, den Antiochus. Und zu Iſ. 11, 4 äußert er: mit dem Athem ſeines Mundes wird er den Gottloſen tödten, beziehe ſich vielleicht auf den Antichriſt, worauf auch Iſ. 26, 10 gehe. Theodoret ſagt ausführlich zu 2 Theſſ. 2, 3, der Antichriſt ſei zwar ſeiner Natur nach ein Menſch, nehme aber die ganze Wirkſamkeit des Teufels in ſich auf (*πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τοῦ διαβόλου δεχόμενος τὴν ἐνέργειαν*), er werde ſich für Chriſtus und Gott ausgeben. Der Tempel Gottes, in den er ſich ſetzen werde, ſeien die Kirchen, in denen er den erſten Platz (*προεδρίαν*) ſich anmaßen werde, indem er ſich für Gott ausgebe. Das Hemmende, wovon der Apoſtel v. 6 rede, ſei nicht das römiſche Reich, wie Manche glaubten, denn nach Daniel komme der Antichriſt erſt nach deſſen Untergang; ſondern es ſei der Wille Gottes, der das Auftreten des Antichriſtes einſtweilen noch verhindere und erſt ganz am Ende aller Dinge geſtatte. Das Geheimniß der Bosheit ſei auch nicht Nero; ſondern die Häreſien. Joh. 5, 43 werde auch vom Antichriſt geſprochen. Aehnlich, nur noch ausführlicher trägt er die Lehre vom Antichriſt im Zuſammenhange als Schluß ſeiner compendiöſen Dogmatik vor, welche das 5. Buch ſeiner Schrift haer. fabul. comp. bildet. Dort heißt es c. 23: Als Antichriſt wird der Teufel erſcheinen, indem er die menſchliche Natur annimmt, und ſich für den Meſſias ausgeben. Elias wird unter den Juden gegen ihn predigen. Der Tempel Gottes, in den er ſich ſetzen wird, ſind die Kirchen. Das ihn Hemmende iſt der Wille Gottes. Wie die Propheten und Apoſtel die Gaben des h. Geiſtes empfangen, in Chriſtus aber die Fülle der Gottheit ſelber wohnt, ſo hat der Teufel den

1) Auch zu Mal. 3, 5 f. äußert er, Elias werde einſt die Juden bekehren, wie der Täufer vor der erſten Ankunft Chriſti.

Sündern nicht alle Ideen der Bosheit eingegeben, dem Antichrist aber wird er, indem er sich ganz mit ihm verbindet, alle seine Bosheitskünste offenbaren und durch ihn sie verwirklichen. Das ist die Lehre vom Antichrist nach der h. Schrift, fügt er bei. Diese Dogmen empfing die Kirche von den Propheten, Aposteln und deren Nachfolgern, nicht gottlose Mythen erdichtend, nicht menschlichen Vernunftgründen folgend, sondern dem göttlichen Worte glaubend. Letzterer Satz bezieht sich übrigens nicht speciell auf die Lehre vom Antichrist, sondern auf das ganze Glaubenssystem. Anastasius vom Sinai (in Hexaem. lib. 10): Am Ende der Welt werde der abgefallene Drache (der Teufel) selbst als Antichrist und Feind Christi durch eine Speise wiederum die Kirche täuschen, daß sie ihn und nicht Gott anbete. Nach Gen. 49, 9. Deut. 33, 1 ff. ist der, welcher der Ferse nachstellt, eben der Antichrist. Basom, im Stamme Dan, woher er entspringt, ist nach Einigen Scythopolis. Diejenigen, welche glauben, er komme aus Leuchusi in Aegypten, sind bereits vom Teufel irregeführt, damit, wenn er wirklich aus Galiläa kommt, er nicht sofort erkannt, sondern aufgenommen wird. Im eilften Buche desselben Werkes erklärt Anastasius in diesem Sinne ausführlich das sogenannte Protevangelium: ich will Feindschaft setzen zwischen deinem (des Satans) Samen (dem Antichrist) und ihrem Samen (dem Messias). Nach Joh. 5, 22, sagt Anastasius vom Sinai wohl etwas allegorisirend, ist Jeder, der über den Nächsten richtet, der Antichrist, weil er das Amt Christi usurpirt [1]). Da viele Mönche, meint Maximus Confessor (op. 7), lehren, und zwar ganz gegen die h. Schrift, die Leiber der Auferstandenen seien den unsrigen in Allem gleich, so darf man nicht nur vermuthen, daß die Vorboten der Ankunft des Antichristes schon da seien, sondern daß er selbst schon erschienen ist. Procopius von Gaza bemerkt zu Gen. 49, 14, Einige verständen unter Dan den Teufel, der nach der Apokalypse die von ihm Verführten dem Gericht überliefere. Aber Judas Iskariot sei ein Nachkomme Dan's. Einige freilich meinten, Dan sinnbilde die Schriftgelehrten und Pharisäer, nach Anderen die Apostel, sofern diese dereinst richten würden. Vom Antichrist meldet Procopius bei dieser Stelle nichts. Aber zu Deut. 17, 14 sagt er: da die Juden Christus verworfen hatten, machten sie den Sohn des Verderbens zu ihrem Fürsten, den Antichrist, den Fremdling, der nicht aus dem Blute Israels war. Zu ihnen sagte Christus (Joh.

1) orat. de synaxi.

5, 43): Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht auf. Wenn ein Anderer kömmt in seinem Namen, den werdet ihr aufnehmen. Er ist in die Herrlichkeit Gottes des Vaters eingegangen; aber nicht jener, der sich in's Haus Gottes setzt, da er sich selbst für Gott erklärt hat. Daß der h. Chrysostomus den Kaiser Nero für den Typus des Antichristes hält, wurde oben bereits erwähnt; auch in einer fälschlich diesem Kirchenvater beigelegten Schrift findet sich diese unter den Vätern überhaupt vielfach verbreitete Ansicht vor. Ihn, heißt es dort geradezu, habe Paulus das Geheimniß des Antichristes genannt [1]). Der Antichrist, sagt Olympiodor zu Job 40, 19, ist der Schwanz des Satan, der am Ende der Zeit erscheint. Des Satans Seiten sind die gegenwärtigen Häresien (zu v. 13). Unter dem Leviathan versteht nämlich jener Erklärer an dieser Stelle den Satan, dessen Schwanz er den Antichrist nennt, weil dieser gleichsam die letzte Erscheinung des Satan bildet. (Vgl. Apok. 12, 4). Cosmas der Indienfahrer bezeichnet Elias als den Ersten, der den Menschen den Weg zum Himmel wies, der darum auch bei der Parusie wiederkommen werde, alle Menschen zu Gott zu bekehren und gegen den Antichrist zu kämpfen [2]). Auch Johannes von Damaskus deutet die Stelle Joh. 5, 43 vom Antichrist und fügt bei: er ist kein Sohn des Teufels, sondern ein Hurensohn, der die ganze Wirksamkeit (ἐνέργεια) des Teufels in sich aufnimmt. Seine Schlechtigkeit voraussehend, läßt Gott zu, daß der Teufel in ihm wohnt. Er wächst im Geheimen auf und erhebt sich dann plötzlich als Tyrann. Er wird Frömmigkeit erheucheln, die Kirche verfolgen und durch falsche Wunder die Schwachen verführen. Henoch und Elias werden dann zur Bekehrung der Juden erscheinen [3]). In dem zweiten Briefe an die Thessalonicher, sagt Johannes von Damaskus (zu 2 Thess. 1, 1), zeigt Paulus, daß dem Ende der Untergang des römischen Reiches und der Antichrist vorausgehen müsse. Und zu 2, 7, das Geheimniß der Gottlosigkeit seien die Häresien, die Häretiker seien die Vorläufer des Antichristes nach 1. Joh. 2, 18. Wie 2 Thess. 2, 8 der κατέχων das römische Reich sei, nach dessen Untergang der Antichrist komme, so sei Letzterer auch der „Andere, der in seinem Namen komme." Ziemlich phantastisch beschreibt der h. Ephräm die Erscheinung des Antichristes. Das Weltende, sagt

1) Op. Chrys. Migne 8, 626.
2) Topogr. christ. lib. 5, p. 260 Migne.
3) De fid. orthod. IV, 26.

er, steht bevor. Der Antichrist, der große Drache, wird, um sich für Gott auszugeben, wunderbar in der Luft herumfliegen, alle Dämonen in Engelgestalt vor ihm her. Er wird, verschiedene Gestalten annehmend, furchtbar schreien, um die Menschen zu erschrecken. Sein Siegel, wovon Apok. 13, 16 redet, drückt er den Menschen auf die Stirn und die rechte Hand, damit sie das Kreuzzeichen nicht mehr machen können, wodurch er besiegt werden würde. Sein Organ (der Antichrist) wird von einem Mädchen geboren. Auf diese Weise wird er aber nicht eigentlich incarnirt, sondern in solcher Form wird der ganz Gottlose wie ein Dieb erscheinen, alle Tugenden erheuchelnd, namentlich den Juden schmeichelnd, weil sie seine Ankunft erwarten. Während der wahre Messias Mensch ward aus einer reinen Jungfrau, wird er auf jene Weise erscheinen. Die Völker werden ihn anerkennen, drei große Könige wird er schlagen. Hierauf wird er sich entlarven. Berge wird er versetzen, und Inseln aus dem Meere heben. Das gräßlichste Elend und die furchtbarste Verwirrung, welches Ephräm dann im Einzelnen schildert, entsteht unter seinem Anhange. Unmittelbar vor dem Gerichte erscheinen Henoch und Elias [1]). An einer andern Stelle sagt er ähnlich, der Teufel werde nicht Mensch am Ende der Zeiten, sondern sein Werkzeug (ὄργανον) werde von einem geschändeten Weibe geboren. Dann wird noch beigefügt, mit ausgebreiteten Armen werde der Antichrist eine Unzahl von Schlangen und Vögeln versammeln, über die Untiefe und über das Meer einherschreiten wie über feste Erde. Zu seiner Zeit werde die Kirche trauern, weil die Opfer nicht mehr dargebracht würden [2]). Pseudo-Athanasius weist die Erwartung, daß der Antichrist aus Aegypten komme und ein Zeichen auf einem Auge und einer Hand trage, als eine Altweiberfage ab, behauptet hingegen selbst bestimmt, er komme gleich Christus aus Galiläa, gemäß Deut. 33, 22 speciell aus Scythopolis, und werde zum Scheine Todten erwecken [3]). Schon Viele kamen, äußert Cyrill von Jerusalem, die sich fälschlich für den Messias ausgaben, schließlich soll noch „der Greuel der Verwüstung" (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) d. i. der Antichrist kommen, welcher sich den falschen Namen des Messias beilegt [4]). Der für die Zeit des Antichristes geweissagte Abfall, meint er an einer andern Stelle, hat bereits begonnen in den Häresien, der Antichrist selbst

1) De Antichristo p. 222 sqq.
2) in adv. Dom. p. 137 f. 143.
3) Quaest. 109 sq. ad Antioch.
4) Catech. IV, 15.

wird schon erwartet, seine Vorläufer (die Häretiker) hat er bereits geschickt. Derselbe wird namentlich die Juden zu verführen suchen, indem er einen Magier erweckt, Trugwunder zu wirken. Dieser wird auch die römische Herrschaft an sich reißen und sich Messias nennen. Durch Letzteres werden die Juden getäuscht, durch jene Trugwunder die Heiden. Das alles wird geschehen am Ende des römischen Reiches. Gemäß Dan. 7, 24 werden dann zehn Könige an verschiedenen Orten im Römerreich sich erheben, drei wird er demüthigen, sieben sich unterwerfen, und selbst als der eilfte regieren. Nach der Lehre Pauli wird er den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen, um sich dort anbeten zu lassen. Die zu dieser Zeit leben, kämpfen mit dem Satan in eigener Person. So viel über diesen Punkt, schließt er, möge es sich nur nicht während unserer Lebzeit noch erfüllen; aber seien wir auf unserer Hut [1]). Bemerkenswerth erscheint, daß bei dieser ganzen ausführlichen Darlegung Cyrill die Apokalypse gar nicht, oder nur in sehr untergeordneter Weise benutzt; bekanntlich zählte er dieses Buch zu den Apokryphen. Der Ueberlieferung gemäß, sagt Pseudo-Gregor von Nazianz, solle der Tempel zu Jerusalem wieder gebaut werden, der von den Juden verehrte Antichrist sich darein setzen und die ganze Welt beherrschen. Das sei „der Greuel der Verwüstung [2])." In einer fälschlich dem Hippolytus beigelegten (aus dem 7. Jahrhundert stammenden) Schrift werden als die Vorläufer der Parusie Henoch, Elias und merkwürdiger Weise der Evangelist Johannes genannt [3]), während Hippolytus selbst nur äußert, dieser Evangelist (jedenfalls als Verfasser der Apok.) werde bei der Parusie lehren, was die mystische Zahl 666 bedeute [4]).

Sehr geläufig war es den patristischen Bekämpfern der einzelnen Häresien, ihren speciellen Gegner entweder geradezu als den Antichrist oder wenigstens als den Vorläufer des Antichristes zu bezeichnen. So weit nämlich dehnte man die Parallele zwischen Christus und dem Antichriste aus, daß man analog dem Täufer vor dem ersten und dem Elias und Henoch vor dem zweiten Erscheinen Christi auch dem Antichrist Vorläufer gab. Solche waren dann entweder römische Kaiser als Christenverfolger, wie Nero, Domitian u. s. w., oder Häretiker. Ersteres fand durch die Lehre Pauli vom Antichrist und

1) Cat. XV, 9. 11. 12. 15. 17. 18.
2) Migne gr. 36, 668.
3) de consummat. mundi c. 21.
4) De Chr. et Antich. n. 50.

durch die Apok. bestätigt, Letzteres durch die Aeußerung des Apostels Johannes, daß Jeder, der die Incarnation des Sohnes Gottes leugne, ein Antichrist sei. Dieses Urtheil schien namentlich auf die Arianer und ähnliche Häretiker gut zu passen. Um nur einige Beispiele anzuführen, so nennt ein gewisser Archelaus den Manes den Vorläufer des Antichristes [1]). Wenn der Dämon, so redet Cyrill von Alexandrien den Nestorius an, im Evangelium zu Christus sagte: bist du gekommen vor der Zeit uns zu quälen, so ist es jetzt ähnlich mit dir, Nestorius. Der Antichrist sollte kommen; aber an seiner Statt bist du eher (*ταχέως*), vor der Zeit gekommen [2]). Der Gnostiker Marcus, sagt der h. Epiphanius, da er sich den einsichtsvollsten (*γνωστικώτατος*) nennt, und sich die höchste, aus den unsichtbaren und namenlosen Regionen stammende Macht beilegt, ist wahrhaft der Vorläufer des Antichristes [3]). Die Häresie des Eunomius, meint Gregor von Nyssa, sei die Vorbereitung und das Vorspiel der Ankunft des Antichristes (*παρασκευὴ καὶ προοίμιον τῆς τοῦ Ἀντιχρίστου παρουσίας*). Man könne auch Eunomius selbst den Antichrist nennen [4]). Vorsichtig äußert der h. Basilius (ep. 264), vielleicht bezeichneten die gegenwärtigen häretischen (arianischen) Wirren die Anfänge des Auftretens des Antichristes, vielleicht kehre aber auch wieder der Friede zurück. Nach Sokrates (K. G. 1, 6) schrieb der Bischof Alexander von Alexandrien gleich im Beginne der arianischen Unruhen, den durch Arius veranlaßten Abfall von der Kirche könne man den Vorläufer des Antichristes nennen. Namentlich ist es dem h. Athanasius geläufig, die Arianer als Antichriste, oder den Arianismus als Vorläufer des Antichristes zu bezeichnen [5]). Auch Constantius, den Beschützer des Arianismus, nennt er den Vorläufer des Antichristes, und sagt, der Teufel habe jetzt auch in Aegypten die Häresie verbreitet, damit, wenn sein Herold, der Antichrist erscheine, dieser dort schon seine Kirchen vorfinde (hist. Arian. ad monach. n. 77 f.). Nach vielen andern Häresien, sagt er (or. c. Arian. 1, 1), sei endlich der Arianismus, die letzte, gekommen, als Vorläuferin des Antichristes. Der Monophysit Severus, behauptet Anastasius vom Sinai, der die Lehre der Väter verwirft, und die seinige an die Stelle setzt, ist der Antichrist, und an-

1) Disp. c. Maxete c. 36.
2) hom. 11 Encom. in S. Mar.
3) haer. 34, 1.
4) c. Eunom. lib. 11, p. 884 Migne.
5) z. B. apol. c. Arian. n. 90. Ep. ad epps. Aegypti n. 9.

derswo nennt er die monophysitischen Häresiarchen die zehn Hörner des Antichristes (δεκακέρατον τοῦ ἀντιχρ.) [1]). Ein Vorläufer des Antichristes, Namens Athanasius, sagt der Mönch Antiochus (hom. 130), wollte den Stuhl von Antiochien usurpiren. Den Namen Sarazenen von ἐκ τῆς Σάρας κενούς herleitend und darum Mohamed einen Ismaeliten nennend, erklärt schon Johannes von Damaskus diesen für den Vorläufer des Antichristes [2]).

Eben so sehr haben die Lateiner sich mit der Lehre vom Antichrist beschäftigt. Schon Tertullian spricht hinsichtlich des Henoch und Elias die allgemein verbreitete Ansicht aus: Sie sind entrückt worden, und ihr Tod stellte sich nicht ein, sondern ward verschoben: übrigens werden sie, dem Tode bestimmt, aufbewahrt bis zur Zeit des Antichristes [3]). In einer dem h. Cyprian mit Unrecht zugeschriebenen, aber vielleicht noch vor ihm verfaßten Schrift heißt es, einstens werde kein Christ mehr opfern können, weil der Antichrist sich in den Tempel Gottes setzen werde [4]). Ausführlich handelt Commodian über den Antichrist und das Weltende [5]). In dem zuerst von Cardinal Pitra (Spicil. Solesm. tom. I.) veröffentlichten Carmen apologeticum führt Commodian die originelle Idee eines doppelten Antichristes durch, eines christlichen zu Rom (Nero) und eines jüdischen zu Jerusalem. Dieser soll jenen besiegen und so die volle antichristliche Macht in sich darstellen. Verwandt mit dieser Vorstellung ist übrigens die später darzustellende von Sulpitius Severus, nach welcher Nero nicht eigentlich der Antichrist selbst, sondern dessen Vorbote sein wird. Unverkennbar hängt wiederum diese Idee mit der andern Erwartung zusammen, daß der Antichrist das letzte der vier großen Weltreiche, das römische, zerstören werde (Dan. 7, 7 f.), welches darum der Apostel Paulus (2 Thess. 2, 6) das die Ankunft des Antichristes einstweilen noch Verhindernde, „das Hemmende" nenne. Victorin von Petau in Pannonien, der im An-

1) Vitae dux c. 7. 24.

2) de haeres. n. 101. Später wurde diese Anschauung ziemlich allgemein. So nennt Nicetas Byzant. c. Moham. c. 1, 34 (N. P. B. 4, 352) den Koran das Mark des Antichristes, und sucht dies (8, 63, p. 373) mit Bezug auf 2 Thess. 2, 4 aus dem Koran selbst nachzuweisen. Nicetas Choniates de superst. Agaren. c. 1 (N. P. B. 4, 432) bezeichnet die mohamedanische Religion als die Vorläuferin des Antichristes.

3) De anima c. 50.

4) De pascha computus p. 959 Migne.

5) Instr. adv. gentes c. 41 sqq.

fang des 4. Jahrh. starb, erklärt in seinen Scholien zur Apok. die 12, 3 erwähnten sieben Häupter für die sieben Römischen Könige, aus denen auch der Antichrist sein werde; (zu 13, 10) die fünf gefallenen für Titus, Vespasian, Otho, Vitellius, Galba, den gegenwärtigen für Domitian, den kommenden für Nerva. Nach 13, 11 habe vor jenen Nero regiert. Die Zahl 666 (13, 18) ist ihm τειτὰν (Phöbus), weil der Antichrist sich für das Licht ausgebe [1]). Nach 13, 13 werde eine goldene Bildsäule des Antichristes im Tempel zu Jerusalem aufgestellt werden. Noch ausführlicher beschreibt Lactantius diese Dinge. Die Schlechtigkeit, meint er unter Anderm, welche zu seiner Zeit schon den höchsten Grad erreicht habe, sei doch noch fast golden zu nennen gegen jene am Ende der Zeiten. In Aegypten würden dann die Kriegsunruhen beginnen, der römische Name vertilgt werden und die Weltherrschaft wieder nach Asien zurückkehren. Ein sehr mächtiger Feind (der Antichrist) werde aus dem Norden kommen, drei asiatische Fürsten tödten, von den übrigbleibenden aber als Bundesgenosse angenommen werden, er werde unaussprechliche und fluchwürdige Greuelthaten verüben. Dann schildert Lactantius die Wirksamkeit des Elias, gegen den ein syrischer König kämpfe, und der nach drei Tagen von den Todten auferstehe. Dieser syrische König sei der Antichrist, welcher den Tempel Gottes zu zerstören unternehmen werde [2]). An einer andern Stelle sagt er von Nero, es sei ein Frevel zu glauben, daß dieser König plötzlich verschwunden sei und als Vorläufer des Antichristes wiederkommen werde [3]).

Daß Nero von den Vätern, namentlich auf Grund von 2 Thess. 2, 6 f., vielfach als Typus des Antichristes angesehen worden sei gleich Antiochus Epiphanes, wurde bereits bemerkt. Diese Auffassung fand ihre Bestätigung darin, daß, wie Antiochus den jüdischen Cultus auszurotten unternahm, als ausgesprochenster Feind Jehovas auftrat, so Nero der erste Christenverfolger war, der Mörder der Hauptapostel Petrus und Paulus. Nach einem seltsamen Zusammentreffen knüpften sich nun aber an die Person des Nero schon unter den Heiden Erwartungen der merkwürdigsten Art. Sueton z. B. meldet: da 20 Jahre nach dem Tode Nero's in meiner Jugend Jemand von ungewisser Herkunft auftrat, der sich für Nero ausgab,

1) Die hier beigefügte Deutung der Zahl als γενσήριχος ist ein offenbarer Zusatz aus dem 5. Jahrh.

2) Inst. VII, 15 sqq.

3) De mort. persec. c. 2.

war dessen Name unter den Parthern so beliebt, daß er bedeutend gefördert und kaum überwunden wurde [1]). Gegen das Jahr 69 n. Chr., erzählt gleicher Weise Tacitus (Hist. 2, 8), wurden Achaja und Asien in Unruhe versetzt durch die Nachricht, Nero komme wieder: indem allerhand Gerüchte über sein Ende umgingen, und noch mehr Menschen sich einbildeten, er lebe noch. Was Wunder, daß auf Grund oben entwickelter Anschauungen die Christen vielfach diese falschen Gerüchte sich aneigneten und die Erwartung ausbildeten, Nero lebe noch an einem verborgenen Orte und werde als Antichrist wieder erscheinen. Diese auch in den sibyllinischen Büchern ausgesprochene und von vielen Exegeten selbst in die Apok. (13, 3) übertragene Anschauung ist es, welche Lactantius als eine durchaus verwerfliche bezeichnet. Uebereinstimmend mit den oben angeführten griechischen Vätern erwartet der h. Ambrosius den Antichrist auf Grund von Gen. 49, 16 aus dem Stamme Dan [2]). Sein Zeichen, sagt er anderswo, hat Christus den Seinigen auf die Stirne gedrückt, das wird auch der Antichrist thun, damit sie erkennbar sind [3]). Durch Joh. 5, 43 deute Christus an, daß die Juden an den Antichrist glauben würden, die an Christus nicht glauben wollten [4]). Gemäß Apok. 13, 5 wird jenes Thier, der Antichrist aus der Untiefe emporsteigen, um gegen Henoch und Elias zu kämpfen [5]). Der Antichrist setzt sich in den innern Tempel der Juden, d. i. in ihr verdorbenes Herz [6]). Der Ambrosiaster (Hilarius Diakonus) sagt zu 1 Kor. 15, 52 f.: die Auferstehung wird geschehen nach tausend Jahren, während deren der Erlöser hier herrschen wird, nach der Vertilgung des Antichristes, wann der Satan entlassen wird aus seinem Gefängniß, die Völker Gog und Magog zu verführen, welches Dämonen sind, daß sie gegen das Lager der Heiligen kämpfen; denn keine irdischen Menschen können gegen jenseitige (aeterni) streiten. Den Antichrist sammt seinem Anhange tödtet Christus mit dem Hauche seines Mundes, d. h. auf seinen Befehl werden sie im Feuer gebrannt durch die Engel seiner Macht. In einer fälschlich dem h. Ambrosius beigelegten Schrift wird der h. Geist als jener Athem des Mundes Jesu be-

1) Vita Ner. c. 57.

2) De benedict. patr. n. 32; in Ps. 40, enarr. 25.

3) De interpell. Iob et David II, 27.

4) in Ps. 43 enarr. n. 19.

5) in Ps. 45 enarr. 10. In dem cod. Reg. wird an dieser Stelle dem Henoch und Elias noch Johannes beigefügt.

6) in Luc. X, 17.

zeichnet, der am Ende der Welt den Antichriſt durch ſeine Macht tödten werde [1]). Die Juden, ſagt der h. Hieronymus zu Iſ. 2, 5 (vgl. 5, 23), deuten Iſ. 4, 6 vom Antichriſt. Und zu 5, 21, Einige bezögen auch mit den Juden 21, 23 auf den Antichriſt, der hiernach aus Aſſyrien kommen, und Aegypten mit Aethiopien in Beſitz nehmen ſolle. Zu Dan. 6, 22 bemerkt er, von Einigen werde dieſe Stelle auf den Antichriſt als den Sohn des Teufels bezogen. 11, 21 ff. verſteht Hieronymus zunächſt von Antiochus, ſieht aber in dieſem den Typus des Antichriſtes. Nach v. 25 f. werde er ein geborener Jude ſein, von Babylon kommen und zuerſt den König Aegyptens überwinden. Viele der Unſrigen, berichtet er dann, glauben, daß Nero der Antichriſt ſein werde. Gemäß v. 40 f. werde der Antichriſt nach Aegypten auch Libyen und Aethiopien überwinden, aber Idumäa, Moabitis, Arabien nicht, weil die Heiligen, d. h. die Chriſten in die dortigen Gegenden flüchten würden. Dort endlich, behauptet er wiederholt, werde der Antichriſt zu Grunde gehen, wo Chriſtus gegen Himmel gefahren ſei, alſo auf dem Oelberge. Anderswo ſpricht Hieronymus (ep. 121, 1 ad Algas.) auch die Erwartung aus, Elias werde der Vorläufer der Paruſie ſein. Ebendaſelbſt (n. 11) hält er es für zweifelhaft, welchen Tempel Paulus in ſeinem Briefe an die Theſſalonicher meine, in den der Antichriſt ſich ſetzen werde, ob es der Tempel zu Jeruſalem ſei, oder, was aber wahrſcheinlicher, die chriſtliche Kirche. Die Wiederkunft des Elias, erklärt der h. Auguſtin, wird mit Grund erwartet [2]). Als Jakob ſeine Söhne ſegnete, bemerkt er anderswo, ſagte er ſolches von Dan (Joſ. 21, 42), daß man aus dieſem Stamme den Antichriſt erwarten ſolle [3]). „Elias wird alles wiederherſtellen" faßt er in dem Sinne: er wird die, welche die Verfolgung des Antichriſtes in Verwirrung gebracht hat, wiederherſtellen, oder in dem Sinne: er wird durch ſein Sterben ſeine Schuld abtragen (d. h. jetzt ſterben, weil er früher nicht geſtorben war) [4]). Das wird, ſagt er wiederum, Elias bei der zweiten Ankunft Chriſti ſein, was Johannes bei der erſten war [5]). Einige ſagen, ſchreibt Rufin, durch die Worte: Dan wird richten, werde geweiſſagt, daß der Antichriſt aus dieſem Stamme komme, Andere verſtehen

1) De Trin. c. 7.
2) Civ. Dei XX, 29.
3) in Heptat. VI, 22.
4) Quaest. in Matth. 23.
5) Tract. in Ioan. IV, 5.

die Stelle vom Verräther Judas [1]). In Joh. 5, 43 erkennt Rufin ebenfalls eine Vorausverkündigung des Antichristes [2]). In dem mit Unrecht Rufin zugeschriebenen Pſalmencommentar heißt es zu Pſ. 9, 19: der Antichriſt wird ſo erſtarken, daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzt und ſich geradezu Gott nennt. Als mächtiger Herrſcher wird er dann weiter beſchrieben und als Magier, der Trugwunder wirke. Ausführlich ſpricht ſich Sulpitius Severus aus. Zunächſt berichtet er (Chron. II, 28), es ſei eine weit verbreitete Meinung, daß Nero als Vorläufer des Antichriſtes erſcheinen werde. Und im folgenden Kapitel, es ſei ungewiß, ob Nero ſich ſelbſt entleibt habe; jedenfalls ſei ſein Leichnam nirgends aufgefunden worden, weßhalb man glaube, wenn er ſich auch ſelbſt mit ſeinem Schwerte durchſtochen habe, daß er dann dennoch, nachdem ſeine Wunde geheilt ſei, erhalten geblieben nach dem was Apok. 13, 3 Johannes über ihn geweiſſagt habe: Seine Wunde iſt geheilt worden, indem er nämlich am Ende der Welt geſchickt werde, um das Geheimniß der Bosheit auszuüben. Die Ueberlieferung Martins von Tours über den Antichriſt theilt Sulpitius (Dialog. II, 14) in folgender Weiſe mit: Nero und der Antichriſt würden vor dem Ende kommen, Nero werde im Occident herrſchen, nachdem er zehn Könige unterworfen habe, er werde Verfolgung ausüben, um die Verehrung der heidniſchen Götzen zu erzwingen. Der Antichriſt werde zuerſt die Herrſchaft über den Orient an ſich reißen und Jeruſalem zu ſeiner Haupt- und Reſidenzſtadt machen, er werde Stadt und Tempel wieder herſtellen. Er werde die Verfolgung anrichten, daß er die Leugnung der Gottheit Chriſti erzwinge, indem er ſich ſelbſt für Chriſtus ausgebe, und Alle nach dem Geſetze beſchneiden laſſe. Nero endlich werde ſelbſt von dem Antichriſt getödtet werden, und ſo werde die ganze Welt und alle Völker dieſem unterworfen, bis er durch Chriſti Ankunft bezwungen werde. Zu den Worten im Buche Job: wenn alle Schiffe zuſammen kommen, vermögen ſie die Haut ſeines Schwanzes nicht zu tragen, bemerkt Eucherius von Lyon: Mit Recht nennt er den Antichriſt den Schwanz jenes Drachen d. i. des Teufels, weil von ihm die letzte Verfolgung ausgehen wird [3]). Zu 2 Theſſ. 2 ſchreibt Primaſius: der Antichriſt wird den Tempel zu Jeruſalem wieder herſtellen mit dem ganzen Ceremonialgeſetz, nur zu dem Zwecke, um

1) Bened. patriarch. Dan. n. 2.
2) In symb. apost. n. 34.
3) Instr. lib. 1. in Job.

das Evangelium Christi zu zerstören. Eben dieser Umstand wird die Juden veranlassen, ihn als Messias aufzunehmen, der in seinem, nicht in dem Namen Gottes kömmt (Joh. 5, 43). Mit den Worten „was Gott genannt wird" darüber wird er sich erheben, meint Paulus: über die Kirche wird er sich erheben, indem er sich selbst für die Kirche ausgibt. Das Geheimniß der Gottlosigkeit, äußert Primasius, sei bereits wirksam in den Vorläufern des Antichristes. Vor dessen Erscheinen selbst werde erst das römische Reich zerstört. Wie Johannes der Vorläufer Christi war bei dessen erster Ankunft, bemerkt er zu Apok. 11, so Elias bei der zweiten. Ueber das Verhältniß des Antichristes zum Teufel redet Primasius zu Apok. 13: jener ist das Bildniß dieses, der Teufel wohnt in dem Antichrist, sie stehen mit einander in so inniger Beziehung, daß sie als Eine Person behandelt werden können. Zu Apok. 16 spricht er die Erwartung aus, der Antichrist komme aus dem Stamme Dan. Die Worte Christi Matth. 17, 11: Elias wird zuerst kommen, erklärt Junilius in dem Sinne, daß die Wiederkunft des Elias bevorstehe [1]). Paulinus Diaconus erkennt in Dan auch den Typus des Antichristes, sagt aber nicht ausdrücklich, daß derselbe von Dan abstammen werde [2]). In einer fälschlich Prosper von Aquitanien beigelegten Schrift heißt es: Einige behaupteten, Nero komme wieder als Antichrist, aber sei es nun, daß er in der Gestalt Nero's oder in einer andern wiederkomme, er sei ein Nero an Wollust und Grausamkeit. Er werde aus dem Stamme Dan sein, der jetzt in Persien lebe. Er komme nach dem Untergange des Reiches, in welchem ein Weib trunken vom Blute der Heiligen den Thron inne habe in einer Zeit, die erst die Nachkommen der zur Zeit des Verfassers lebenden Generation sehen würden. In Dan. 11, 30 ff. findet er dann die Arianer als Vorläufer des Antichristes bezeichnet. Ebenso in Dan. 12, 1 ff. Matth. 24, 15. 21 f. Apok. 13, 2. Wie die erste Ankunft Christi, fügt er bei, von dem Martyrium tausender Kinder begleitet gewesen sei, so werde bei seiner Wiederkunft das Martyrium die Zahl der Auserwählten voll machen. Gemäß Apok. 16, 13 würden gegen Henoch und Elias drei falsche Propheten des Antichristes sich erheben. Wenn es in der Apok. weiter heiße, drei und ein halbes Jahr lang würden die Heiden auf der h. Stadt herumtreten, so seien das die Häretiker, vorzüglich die Arianer, Gog und Magog bedeute die Gothen und

1) De part. div. leg. 2, 24.
2) De bened. patriarch. 6, 2.

Mauren, Geten und Maſſageten, wenigſtens nach der Meinung Vieler, durch welche der Teufel jetzt bereits die Kirche verwüſte [1]). Henoch und Elias, heißt es in einer anonymen, gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten Schrift, ſollen am Ende der Welt dort getödtet werden, wo ihr Herr gekreuzigt wurde, d. h. nicht zu Jeruſalem, ſondern im Römiſchen Reiche [2]). Pelagius verſteht (zu 2 Theſſ. 2) unter dem Menſchen der Sünde den Teufel und nennt nachher denſelben auch Antichriſt, ſcheint alſo dieſen mit jenem zu identificiren. Caſſiodor findet den Antichriſt an mehrern Pſalmſtellen wieder, wie Pſ. 9, 19. 23, und in Doech (zu Pſ. 51). Viel redet Gregor der Große von dem Antichriſte und den ihn betreffenden Ereigniſſen, was wohl theils dem Umſtande zugeſchrieben werden muß, daß er das Weltende als nahe bevorſtehend erwartete. Der Antichriſt iſt ihm ein vom Teufel beſeſſener Menſch. In dieſem Sinne deutet er allegoriſch Iſ. 35, 9: Wenn dieſe Beſtie am Ende der Welt in jenen verdammten Menſchen, der Antichriſt genannt wird, einfährt, was thut er dann anders, als daß er in ſeine Höhle einzieht, um dort zu wohnen? [3]). In jenen verdammten Menſchen, der ſpeciell Antichriſt genannt wird, fährt der Teufel ein wie in das ihm eigenthümliche Organ (vas proprium) [4]). Cain, Judas, Simon Magus u. ſ. w. bezeichnet er als die Glieder des Antichriſtes [5]). Ja ſelbſt alle Böſen ſind Glieder des Antichriſtes, der ſelbſt erſt am Ende der Welt auftreten wird [6]). Einige, berichtet er, glaubten wegen Gen. 49, 17, der Antichriſt komme aus dem Stamme Dan. Die Juden erwarteten in den Schlingen ihres Irrthumes gefangen ſtatt Chriſtus den Antichriſt [7]). Die am Ende der Zeiten erfolgende Judenbekehrung nach Röm. 11, 25 werde gemäß dem Worte des Herrn (Matth. 17, 11) Elias vollziehen. Durch dieſen, den er offenbar unter dem „Vorläufer“ verſteht, oder durch Wunderzeichen würden die Juden auf die Ankunft des Herrn zum Gericht aufmerkſam gemacht werden [8]). Vom Antichriſt iſt in dieſem Werke überhaupt viel die Rede; die Stellen des Buches Job, an welchen die Ungeheuer Behemoth und

1) De promiss. et praedict. Dei IV, 8. 9. 10. 13.
2) De geneal. patriarch. bei Migne lat. 59, 524.
3) Moral. 27, 49.
4) Moral. 32, 22.
5) Moral. 28, 15.
6) Moral. 12, 48.
7) Moral. 31, 43.
8) Moral. Praef. n. 20; lib. 4 praef. cap. 4; 9, 9; 35, 24. 26. 27. 34.

Leviathan vorkommen, boten vollkommenen Anlaß dazu. Unter dieſen Beſtien verſteht Gregor den Teufel, der ſich dann mit dem Antichriſt verbindet. Anderswo iſt der Antichriſt der böſe Geiſt, der im Paradieſe die Menſchen verführte. Dann aber gleich wieder der Leviathan, den nach Apok. 20, 1 ff. die auserwählten engliſchen Geiſter in der Untiefe verſchloſſen halten, und den ſie am Ende der Welt zu offenem Kampfe gegen uns loslaſſen[1]). Auch nennt Gregor den Antichriſt den Schwanz des Drachen nach Apok. 12, 4[2]). Zur Zeit dieſes Antichriſtes, führt der Papſt an einer andern Stelle aus, werde das bekehrte jüdiſche Volk von den unbekehrt gebliebenen Heiden hart bedrängt, ebenſo von den ungläubigen Juden, die auf die Predigt des Henoch und Elias nicht geachtet hätten[3]). Deßhalb werde von dem Täufer geſagt, er ſolle kommen im Geiſte und in der Kraft des Elias, weil wie Elias der zweiten Ankunft des Herrn voraufgehen würde, ſo Johannes der erſten[4]). In den Lufthimmel (coelum aereum) wird Elias verſetzt, um plötzlich in eine geheime Gegend der Erde geführt zu werden, wo er in großer Ruhe des Leibes wie des Geiſtes lebt, bis er am Ende der Welt wiederkömmt und dem Tode ſeinen Tribut bezahlt. Henoch iſt verſetzt worden, der durch Zeugung entſtanden war und wieder zeugte; Elias wurde entrückt, durch Zeugung entſtanden, aber nicht wieder zeugend; aufgenommen (in den Himmel) wurde der Herr, der weder zeugte noch gezeugt war[5]). Wie Chriſtus, ſo hat aber auch der Antichriſt ſeine Sendboten. Wie die fleiſchgewordene Wahrheit, ſagt Gregor, bei ſeiner Predigt Arme, Unwiſſende und Einfältige auswählte, ſo wird im Gegentheil jener verdammte Menſch, den am Ende der Welt der abgefallene Engel mit ſich vereinigen wird (assumet), zur Predigt ſeiner Lüge Verſchmitzte, Kluge und in der Weisheit dieſer Welt Erfahrene auswählen[6]). Wie an den oben angeführten Stellen wird auch ſonſt der Antichriſt als ein vom Satan beſeſſener Menſch beſchrieben, gegen den Henoch und Elias geiſtig kämpfen mit allen Auserwählten. Der Kampf, den dann der Teufel führt, iſt bei Weitem heftiger als gegenwärtig, weil er noch nicht ſichtbar erſcheint, ſondern erſt dann ſich eines

1) Moral. 4, 14 ff.
2) Moral. 4, 17.
3) in Ezech. lib. 1, hom. 12, 6 sq.
4) in Evang. lib. 1, hom. 7, 1.
5) in Ev. lib. 2, hom. 29, 5 sq.
6) Moral. 13, 13.

eigenen (sichtbaren) Organes bedienen wird [1]). Der Antichrist wird alle fleischlich Gesinnten, die er in den $3^1/_2$ Jahren seiner Wirksamkeit findet, nach sich ziehen. Vor sich hin hat er Unzählige schon gezogen, nämlich die Fleischlichen, die seit Christus bis jetzt gelebt haben.

Daß der Antichrist namentlich auf Grund von 1 Joh. 2, 18 auch seine Vorläufer habe nach der Anschauung namentlich vieler griechischer Väter, wurde bereits bemerkt. Bei den Lateinern finden wir Aehnliches. In einem der Briefsammlung Cyprian's einverleibten Briefe (ep. 21, 1) nennt Lucian den Christenverfolger den Wegebereiter (metator) des Antichristes. Ebenso heißt in der Leidensgeschichte eines Donatistischen Priesters Marculus der Christenverfolger Vorläufer (praecursor) des Antichristes [2]). Mitunter nennt der h. Hilarius den die Orthodoxen verfolgenden arianischen Kaiser Constantius geradezu den Antichrist: Christus soll erwartet werden, weil der Antichrist schon da ist; oder: wir kämpfen gegen den Antichrist Constantius; oder: vielleicht hält mich Jemand für verwegen, daß ich den Constantius den Antichrist nenne. Dann redet er ihn wieder selbst an: Wie Nero und Decius verfolgst du die Kirche. Das hast du mit jenen gemein; aber nun höre, was dir eigenthümlich ist. Du stellst dich fälschlich als Christ dar, du bist ein neuer Feind Christi. Du gehst dem Antichrist vorauf und wirkst dessen Geheimniß. Später wieder: Du bist der Antichrist [3]). Diese Bezeichnung des Constantius als Antichrist ist nicht so buchstäblich und eigentlich zu nehmen, was schon aus dem Umstande erhellt, daß er abwechselnd auch Vorläufer des Antichristes genannt wird. Demgemäß spricht Hilarius auch allgemeiner von der Wirksamkeit der Vorläufer und Diener des Antichristes. Jeder, der Christus leugnet, sagt er, wie die Apostel ihn predigten, ist ein Antichrist, wie Auxentius u. s. w. Wir leben, heißt es ferner, im Zeitalter des Antichristes; derselbe setzt sich (nach Paulus) in die Kirchen der Arianer [4]). Wie Athanasius in seinem Briefe an Lucifer von Calaris die arianischen Verfolger der Orthodoxen Vorläufer des Antichristes, dann auch wieder Antichriste nennt, so bezeichnet auch dieser wieder in seinem Briefe an jenen den Constantius als Vorläufer des Antichristes oder auch als Antichrist selbst [5]). Ebenso fand

1) Moral. 15, 69.
2) Migne lat. 8, 761.
3) c. Constant. c. 1. 5. 6. 7. 11.
4) c. Auxent. c. 1. 2. 5. 10. 11. 12.
5) Migne lat. 13, 895. 1002. 1009. 1037 f.

man in andern Häretikern die Wegebereiter (metatores) des Antichristes [1]).

Ehe wir zu den patristischen Anschauungen über die an die Wirksamkeit des Antichristes sich anschließenden Ereignisse, namentlich das große Gericht übergehen, haben wir uns mit der Doctrin zu beschäftigen, welche man gemeiniglich Chiliasmus oder Millenarismus nennt. Die Entstehung der Idee, es werde der Messias ein irdisches Judenreich am Ende der Zeit gründen und 1000 Jahre lang mit Macht und Herrlichkeit regieren, habe ich an einem andern Orte nachzuweisen versucht [2]). Einzelne, dieser Idee angehörige bildliche Ausdrücke, wie von dem messianischen Gastmahl und ähnliche kommen bekanntlich in den Reden des Herrn selbst vor, wenn sie dort auch in anderm Sinne verwendet sind [3]). Verführerischer war die Verwendung des Ausdruckes von dem 1000jährigen Gebundensein des Satans und der 1000jährigen Herrschaft der Heiligen mit Christus in der Apokalypse (20, 2 ff.). Derselbe wurde vielfach in chiliastischer Weise auch von sonst orthodoxen Vätern gedeutet. Scheinbar waren sie um so mehr dazu berechtigt, als in demselben Buche auch von der ersten und zweiten Auferstehung die Rede ist, diese Ausdrücke aber wieder der Lehre der Chiliasten entnommen sind. Da man nämlich unter dem tausendjährigen Reiche sich das Reich aller bereits verstorbener und noch lebender Juden vorstellte, so war man gezwungen demselben die Auferstehung der verstorbenen Juden voraufgehen zu lassen. Weil ferner die übrigen Gerechten an demselben keinen Theil hatten, aber doch vermittelst der Auferstehung in die ewige Seligkeit eintreten sollten, so ließ man jenen tausend Jahren die zweite Auferstehung, d. i. die aller übrigen Menschen folgen. Dai also Johannes diese Ausdrücke, wenngleich in anderm Sinne, gebrauchte, so verfielen auch manche Väter in den chiliastischen Irrthum. Nach Apok. 20, 4 beschränkten sie die 1000jährige Herrlichkeit auf Erden wie zur Entschädigung für die überstandenen Körperqualen oft auf die Martyrer, so daß also, was die jüdischen Chiliasten von den Juden sagten, die christlichen auf die Martyrer übertrugen. Die Kämpfe, welche dieser Irrthum in der alten Kirche hervorrief, sind aus der Dogmengeschichte zur Genüge bekannt. Wir theilen darum nur besonders charakteristische Stellen mit, oder solche, welche

1) Praedest. haer. 8, 25.
2) Judenthum S. 500 ff.
3) Luk. 14, 14 ff. Matth. 26, 29 u. s. w.

einen unmittelbaren Beitrag zur Geſchichte der Exegeſe liefern. Vorzüglich handelte es ſich in jenem Streite um die Deutung der 1000 Jahre in der Apokalypſe. Die Antichiliaſten faßten dieſelbe richtig als apokalyptiſche Bezeichnung der chriſtlichen Zeitdauer, des Beſtehens der Kirche auf Erden. Entweder glaubte man dann, nach Chriſtus werde die Welt bloß 1000 Jahre lang fortbeſtehen, oder man erkannte in dieſer runden Zahl nur eine Angabe dieſer der Dauer nach unbekannten Periode. So erklärt ſchon Victorin in ſeinen Scholien (zu Apok. 20, 1) die 1000 Jahre ſo, daß ſie als Theil ſtänden für das Ganze, für die Zeit nämlich von Chriſtus bis zum Weltende. Als Hauptvertreter des Antichiliasmus nennen wir unter den Lateinern den h. Auguſtin, der ſich alſo vernehmen läßt: Ueber die zwei Auferſtehungen hat Johannes in der Weiſe geſprochen, daß deren erſte, von Einigen von uns nicht verſtanden, noch obendrein zu lächerlichen Fabeln verwendet wurde. Nach vollſtändiger Mittheilung der Stelle (Apok. 20, 1—4) fährt er fort: Die wegen dieſer Worte unter der erſten Auferſtehung ſich eine körperliche gedacht haben, ſind beſonders durch die 1000 Jahre dazu veranlaßt worden, als ſollten auf dieſe Weiſe die Heiligen gleichſam einen Sabbat von ſolcher Zeitdauer feiern, nämlich eine h. Ruhe nach den Mühen von 6000 Jahren ... ſo daß, weil geſchrieben ſteht: Ein Tag iſt bei dem Herrn wie tauſend Jahre u. ſ. w., nach Vollendung der 6000 Jahre als ſechs Tage, der ſiebente Tag der Woche in den letzten 1000 Jahren folgt, indem die Heiligen nämlich zur Feier dieſes Sabbates auferſtänden. Dieſe Meinung wäre immerhin noch erträglich, wenn man an geiſtige Genüſſe durch die Anweſenheit des Herrn an jenem Sabbate glaubte. Denn das haben wir auch ſelbſt einſt geglaubt. Dann ſpricht ſich Auguſtin ſcharf gegen den eigentlichen ſinnlichen Chiliasmus aus und fügt eine Erklärung der bezüglichen Schriftſtellen bei, auf welche vorzüglich die chriſtlichen Chiliaſten ihre Doctrin zu gründen pflegten. Die 1000 Jahre, ſagt er, können auf zweierlei Weiſe verſtanden werden: entweder weil in den letzten 1000 Jahren jenes Ereigniß (das Binden des Satans) ſich vollzieht, d. i. im ſechſten Jahrtauſend als dem ſechſten Tage, in deſſen letzteren Zeiträumen wir uns jetzt befinden, indem dann der Sabbat folgt, der keinen Abend hat, die Ruhe der Heiligen nämlich, die ohne Ende iſt, ſo daß der Apoſtel den letzten Theil dieſes Tauſendtages, der bis zum Ende der Welt übrig blieb, tauſend Jahre genannt hat, nach der Redeweiſe, in welcher der Theil nach dem Ganzen bezeichnet wird: oder er ſetzte 1000 Jahre für

alle Jahre dieſer Welt, ſo daß die ganze Dauer der Zeit durch jene Zahl bezeichnet wird [1]). Auch der h. Ambroſius ſucht die beiden Auferſtehungen in der Apokalypſe antichiliaſtiſch zu erklären, indem er vorab an Joh. 5, 28 f. erinnert, wo auch von einer doppelten Auferſtehung, von der der Gerechten nämlich und der der Sünder die Rede iſt. Die nicht zur erſten kommen (zu der der Gerechten), ſagt er, ſondern für die zweite aufbewahrt werden, die werden gebrannt, bis ſie die Zeiten zwiſchen der erſten und der zweiten Auferſtehung erfüllen [2]). Dagegen finden ſich um dieſelbe Zeit auch in der abendländiſchen Kirche chiliaſtiſche Erwartungen. So ſtellt z. B. Julius Hilarianus kurz die Ereigniſſe zuſammen, denen man dereinſt entgegenzuſehen habe, indem er behauptet, nach Ablauf der 6000 Jahre erfolge zunächſt die erſte Auferſtehung aller Heiligen. Der Drache, von dem die Apok. rede, werde nach Ueberwindung der 10 Könige dem Antichriſt die Macht übergeben. Dann werde er 1000 Jahre lang gebunden, während deren (des ſiebenten Tages) die auferſtandenen Gerechten ihren Sabbat feierten. Hierauf erfolge der Kampf mit Gog und Magog, dann ſteige Feuer vom Himmel herab, und alle Menſchen würden vernichtet werden. Endlich erfolge die zweite Auferſtehung Aller (auch der Sünder), und werde das neue Jeruſalem errichtet [3]). Den chiliaſtiſchen Ausdruck hält auch Cäſarius von Arles bei, wenn er hom. 14 ſagt, der Herr habe verheißen, uns hunderttauſendmal zu vergelten, in Zukunft das ewige Leben, wie er durch Johannes verſprochen, das tauſendjährige Gaſtmahl und das Reich zur Rechten des Vaters uns zu verleihen. Augenſcheinlich verwendet hier der Verfaſſer die Ausdrücke des Heilandes bei Matth. 19, 29, welche nach dem Zeugniſſe des h. Hieronymus (z. d. St.) von den Chiliaſten auf eine irdiſche Entſchädigung während jener 1000 Jahre als auf den überreichen Lohn für die gegenwärtige Entſagung gedeutet wurden.

Primaſius, der meiſt dem h. Auguſtin folgt, trägt zu Apok. 20 die oben mitgetheilten beiden Erklärungen dieſes Kirchenvaters von den 1000 Jahren vor, und deutet (zu Apok. 22) die erſte Auferſtehung als die Auferſtehung Chriſti, an welcher Jeder Theil habe, der dem Sündenleben entſage. Der Ausdruck „erſte Auferſtehung" für die Auferſtehung der Gerechten, welcher dem Geſagten gemäß dem

1) Civ. Dei 20, 7, 1 sq.
2) in Ps. 1 enarr., n. 54.
3) de mundi durat. c. 16—19.

Chiliasmus seinen Ursprung verdankt, ward noch beibehalten in einer Zeit, in der Niemand mehr an solche Träumereien dachte. In diesem Sinne heißt es z. B. in dem alten Gallicanischen Sakramentar in der Messe für die Verstorbenen: mögest du den von den Banden des Körpers Befreiten bei der ersten Auferstehung erscheinen lassen. Und in einer andern Messe: mögest du die Seele deines Dieners . . . in Abrahams Schooß aufnehmen und ihn zur Theilnahme an der ersten Auferstehung auferwecken [1]).

Im Orient war die chiliastische Auffassung der bezüglichen Stellen weit mehr verbreitet als im Occident, theils weil sie der orientalischen Phantasie mehr zusagte, theils weil dort der Einfluß des Judenthums, dem der Chiliasmus ursprünglich angehört, viel überwiegender war. Den bekannten chiliastischen Stellen aus Papias, Justinus, Irenäus und Andern fügen wir eine besonders merkwürdige aus Methodius von Tyrus bei, der das tausendjährige Reich als das Laubhüttenfest darstellt, als den wahren Sabbat. Wie die Juden, sagt er, nach dem Laubhüttenfest in's gelobte Land gekommen, so kämen auch die Gerechten, ausgezogen aus den Hütten der frühern Körper, welche sie bei der ersten Auferstehung wiedererhalten, in den Himmel, umgestaltet in die Größe und Schönheit der Engel [2]). Des Methodius Erwartung ist also die, daß die Gerechten bei der ersten Auferstehung ihre irdischen Körper wiedererhalten, in dieser Gestalt 1000 Jahre lang eine irdische Seligkeit genießen und dann in die Form der Engel umgewandelt in den Himmel eingehen. Soll Methodius sich nicht selbst widersprechen, so kann er damit doch nicht gemeint haben, die Menschen würden dann körperlos sein, oder, da er auch den Engeln ätherische Körper zuschreibt, wenigstens völlig die Engelnatur annehmen. Denn anderswo sagt er ausdrücklich, es sei ein großer Irrthum, den Körper als Fessel der Seele zu betrachten, im ewigen Leben werde vielmehr der Körper mit der Seele wieder vereinigt. Der Mensch werde dereinst nicht in einen Engel verwandelt, sondern kehre in den Zustand vor dem Sündenfall zurück [3]). Er hat also nur sagen wollen, der Mensch werde im Himmel engelähnlich sein, während die tausendjährige irdische Seligkeit von ihm im gegenwärtigen, wenn auch auferstandenen Leibe genossen werde. Sehr entschieden erklären sich auch griechische Väter gegen

1) Migne 72, 566.
2) Conviv. decem virg. 9, 5.
3) de resurrect. n. 3. 10.

den Chiliasmus. So schreibt z. B. Gregor von Nyssa (ep. 3): Wir lehren nicht die Fabel von den drei Auferstehungen, versprechen auch nicht die Befriedigung der Gaumenlust tausend Jahre lang, lehren auch nicht die Wiederbringung der jüdischen Thieropfer und lenken auch nicht die Hoffnung auf das irdische Jerusalem hin. Wenn er hierbei von den jüdischen Thieropfern und von der Wiederherstellung Jerusalems spricht, so sind das freilich zunächst jüdische Erwartungen, aber dieselben waren auf Grund der bildlichen Ausdrücke Apok. 11, 1 ff. 21, 1 auch in den christlichen Chiliasmus übergegangen. Aehnlich richtet sich der h. Basilius gegen Apollinaris, welcher jüdisch lehre, wir würden zum Dienst der Legalien, zur Beschneidung und Sabbatfeier, zum Opfer und Tempeldienst wieder zurückkehren. Das sei lächerlich, meint Basilius, und der evangelischen Lehre zuwider (ep. 263, 4. 265, 2).

Ein Gedanke, der sich bei den Vätern so oft wiederholt wie die Erwartung des Antichristes und dessen beiden Gegner Henoch und Elias ist der, daß am Ende der Welt das jüdische Volk sich zum Christenthume bekehren werde. Diese Idee wurde meist mit der Hoffnung auf die Wiederkunft des Elias in Verbindung gebracht, indem man jene Massenbekehrung als den Erfolg der zweiten Wirksamkeit dieses Propheten betrachtete. Wie Henoch, der vor der Absonderung des jüdischen Volkes von den heidnischen Nationen lebte, die Heiden, so sollte Elias die Juden bekehren. Einige Aeußerungen über diese Judenbekehrung sind darum schon oben gelegentlich mitgetheilt worden. Oft aber wurde dieser Gedanke auch mit chiliastischen Hoffnungen in Verbindung gebracht. Im A. T. nämlich war dem auserwählten Volke eine ewige Herrschaft von Sion aus geweissagt, das verheißene Land sollte ihm für immer verbleiben, u. s. w. Wie aus diesen und ähnlichen Prophetien der Chiliasmus entstand, so glaubte man namentlich in der Zeit des Verfalles und der Unterjochung der jüdischen Nation, auf Grund jener Weissagungen die Hoffnung hegen zu sollen, daß am Ende der Dinge das jüdische Volk aus der Diaspora wieder nach Palästina zurückgeführt, daß der Tempeldienst mit dem ganzen Opferwesen dann wieder erneuert werden würde. Daß das auserwählte Offenbarungsvolk für immer von den Gütern der Verheißung ausgeschlossen bleibe, war ein Gedanke, der in der That mit dem Wortlaut jener alttestamentlichen Prophetien so wenig übereinzustimmen schien, daß man auch christlicher Seits an eine dereinstige Verbindung des einstweilen noch hartnäckigen jüdischen Volkes mit der christlichen Kirche glaubte.

Während die Juden und Judenchristen also in chiliastischer Weise die endliche Verherrlichung der jüdischen Nation sich vorstellten, dachten die Orthodoxen an die endliche Massenbekehrung der Juden. Da in diesem Sinne sich bekanntlich auch der Apostel Paulus Röm. 11, 1 ff. ausgesprochen hat, so fand jene Erwartung in der Kirche ziemlich allgemein Eingang. Die Vorstellung von einer Herstellung des Tempels zu Jerusalem und der Erneuerung der Thieropfer ist nun auch bildlich in der Apokalypse verwendet, wurde aber von den judaisirenden Chiliasten in der Kirche buchstäblich genommen, und so kam denn auch unter den Christen bisweilen die Erwartung auf, mit jener großen Judenbekehrung werde sich die Zurückführung der bekehrten Nation nach Palästina verbinden, der Tempel- und Opferdienst werde zu Jerusalem wieder hergestellt und mit der christlichen Religion für die Dauer dieser jüdisch-christlichen Herrlichkeit vereinigt werden.

Ohne sich auf diese abenteuerliche Ideencombination einzulassen, meint Philastrius, die Juden würden unter dem Antichrist stehen; die Uebriggebliebenen aber, dessen Schlechtigkeit einsehend, sich bekehren. Dann würden die Worte Christi (Matth. 23, 39): ihr werdet mich von nun an nicht mehr sehen, bis ihr sagt: Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn, sich erfüllen, und ebenso die Weissagung des Apostels Röm. 11, 25 [1]). Zu letzterer Stelle bemerkt auch Primasius, daß man glaube (aestimantur), die Juden würden sich am Ende der Welt bekehren. Ebenso äußert sich der Verfasser des dem Rufin zugeschriebenen Psalmencommentars (zu Ps. 73, 11 f.). Die Aeußerungen Gregors des Großen über diesen Gegenstand sind in Verbindung mit seinen Erwartungen über Elias oben schon mitgetheilt worden. Von den Griechen führen wir den h. Athanasius (zu Ps. 101, 15) an. Manchmal erklärte man aber auch die in dieser Hinsicht als klassisch behandelte Stelle Röm. 11, 25 anders. So sagt der Bruder Gregors von Nazianz, Cäsarius (Dialog. 4, 197) ausdrücklich, jene Stelle beziehe sich nicht auf eine etwaige Judenbekehrung am Ende der Welt, eine solche werde nicht stattfinden, sondern Paulus wolle nur sagen, das wahre Israel d. i. die Gläubigen würden dann gerettet werden.

Was nun die eigentlichen Endereignisse, Auferstehung, Parusie, Gericht u. s. w. angeht, so haben die Väter in der verschiedensten Weise die biblischen Anhaltspunkte benutzt, um sich ein möglichst con-

1) haer. 107 nach dem cod. Sangerm.

cretes und vollständiges Bild jener großen Katastrophen zu entwerfen. Ueber die Vorzeichen des Weltendes fand man schon im A. T. manche Andeutung vor. Dieselben wurden von Christus und den Aposteln wiederholt und mit geschichtlichen Thatsachen bisweilen in Verbindung gebracht. Die Zerstörung Jerusalems nämlich, von den Juden mit dem Weltuntergang identifizirt, ward von Christus und den Aposteln als Typus, gleichsam als Anfang und Vorspiel der Endkatastrophe behandelt. Wo der Herr darum von den Vorzeichen des Gerichtes redet, verbindet er das Strafgericht über Jerusalem mit dem großen Gerichte über die ganze Welt, und kann es zweifelhaft erscheinen, was von jenem und was von diesem gelten soll. Daß darum die Väter in der Deutung dieser Stellen von einander abweichen, kann uns nicht befremden. Zur Vorsicht in der Auffassung jener Vorzeichen als wirklicher und unmittelbarer Vorboten des Weltendes wurden die Väter noch besonders durch Aussprüche Christi und der Apostel gemahnt, welche dahin zielten, die Parusie und das Gericht als ganz plötzlich und unerwartet eintretend zu bezeichnen. So bezogen sie nun die in der h. Schrift aufgeführten Vorzeichen oft nur auf die Zerstörung Jerusalems und ließen sie blos als entfernte Vorboten des kommenden Richters gelten. Cyrill von Alexandrien bemerkt beispielsweise zu Joel 2, 30, Blut, Feuer und Dampf bezögen sich auf die Zerstörung Jerusalems und den Brand des Tempels. Der Prophet sage ausdrücklich, vor dem großen Tage Jehovas werde sich das Alles ereignen, d. h. vor dem Weltgericht. Der Nachdruck, den Cyrill auf das „vor" legt, soll eben jene Zeichen so weit wie möglich von dem Gerichte trennen. Bemerkenswerth sei, fügt er bei, daß Christus, von den Aposteln befragt, die Zeichen des Weltendes und der Zerstörung Jerusalems mit einander vermischt habe, wohl um es unsicher zu machen, wann jenes sich ereignen werde. Desgleichen bezieht er Is. 66, 24 (z. d. St.) auf die Schicksale der Juden nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Einige, fügt er bei, bezögen die Stelle auf die Folgen des Endgerichtes. Ebenso faßte auch Theodoret Vieles als bereits geschichtlich auf, was sonst meistens als noch bevorstehend und zu den Endkatastrophen gehörig betrachtet wurde. Zu Ezech. 39, 29 bemerkt er: ich wundere mich nicht allein über der Juden Unverstand, sondern auch solcher, die sich Christen nennen, die sich an jüdische Fabeln halten und die Kämpfe Gogs und Magogs noch in die Zukunft verlegen. An Gogs Untergang, so führt er aus, beweist das A. T. den Heiden die göttliche Macht; wie könnte das in der neutestamentlichen Zeit noch einen

Zweck haben, da die großen Heilslehren, wie sie in den Schriften der Evangelisten und Apostel stehen, jenen Zweck in viel vollkommener Weise erreichen? Und (zu Ezech. 48, 35) richtet er sich scharf gegen Apollinaris, der in jüdischer Art an eine dereinstige Trennung der Judenchristen von den Heidenchristen glaube, von denen jene wieder das jüdische Gesetz halten würden. Ein Vorzeichen wurde indeß allgemein als ein sicher eintreffendes angenommen, die große Herrschaft der Sünde auf Erden. Bei der Lehre vom Antichrist, die eigentlich die Consequenz dieser Voraussetzung ist, wurde dieser Gedanke bereits behandelt. In besonders scharfer und merkwürdiger Weise spricht sich Eusebius darüber aus. Zu Luk. 17, 26 bemerkt er: Vor dem Ende der Welt werden alle Gerechte in Gottes Arche aufgenommen, so daß nur die Sünder unter der Führung des Antichristes auf der Erde übrig bleiben; sie trifft dann der Zorn Gottes in der Endkatastrophe. Und zu Luk. 18, 2 noch bestimmter: Vielleicht kein Gläubiger, jedenfalls nur sehr Wenige werden vom Heilande bei dessen Wiederkunft auf Erden angetroffen.

Ob die dann noch Lebenden sterben, oder ohne Durchgang durch die Pforte des Todes vor den Richterstuhl sollten gestellt werden, darüber waren die Ansichten getheilt. Meistens hielt man indessen dafür, daß sie nicht sterben würden, weil in der Schrift im Gegensatz zu den früher Gestorbenen und Auferstehenden von ihnen als Lebenden geredet wird. So meint schon Tertullian, wegen der Leiden, die sie vom Antichriste zu erdulden hätten, würden sie nicht sterben, sondern sofort umgekleidet werden, d. i. in den jenseitigen Zustand übergehen [1]). Augustin war darüber im Zweifel. Nach einer ausführlichen Besprechung dieser Frage (ep. 193) kömmt er nicht zu einem bestimmten Resultate, meint aber doch, die dann noch Lebenden würden nicht erst sterben müssen, auf Grund von 1 Thess. 4, 16. 2 Kor. 5, 4. Ebenso zweifelhaft äußert er sich über diesen Punkt auch de fide et symb. n. 15 und Quaest. ad Dulcit. 3, 3. An letzterer Stelle ist er geneigt, aus 1 Thess. 4, 14 ff. wieder den Schluß zu ziehen, daß Einige nicht zu sterben brauchten. So will er auch den Ausdruck „die Lebendigen und die Todten" erklären. Gegen diese Meinung spricht ihm freilich 1 Kor. 15, 36, und erklärt er sich nicht für fähig, diese Stelle mit jener in Einklang zu bringen. Die viel besprochene Stelle 1 Kor. 15, 51 bot bekanntlich schon in alter Zeit bedeutende Varianten dar; nach dem textus receptus lesen wir noch:

1) c. Marc. 5, 12.

nicht alle werden wir sterben, alle aber werden wir verwandelt werden. Diejenigen unter den alten Erklärern, welche dieser Lesart folgten, erkannten in dieser Stelle einen ausdrücklichen Beweis dafür, daß die beim Gerichte noch Lebenden nicht sterben würden. So führt Hieronymus z. B. (ep. 119, al. 152, 2) von Theodor Heracleotes ausdrücklich an, daß nach jener Stelle Henoch und Elias und die beim Gerichte Lebenden nicht sterben würden; n. 7 fügt er aber selbst bei: „nicht alle werden wir sterben" sei, wie auch 1 Thess. 4, 14, vom geistigen Tode der Sünde zu verstehen. Das „wir, die Lebenden, die Uebrigbleibenden bis zur Parusie" (1 Thess. 4, 15) heiße nach manchen Erklärern auch bloß so viel als: die dann lebenden Gerechten; gleichfalls fasse Origenes jene beiden Stellen in den Briefen an die Korinther und Thessalonicher in dieser Weise (n. 8 f.). Ueber dieselbe Stelle bemerkt Primasius „alle werden wir auferstehen", alle nämlich, die wir todt sein werden wenn Christus kömmt; von denen, die dann noch leben, werden die Heiligen aufgenommen, die Sünder aber dem ewigen Feuer überliefert werden. Hiernach würden also die dann noch Lebenden nicht erst sterben, sondern sofort des Lohnes oder der Strafe theilhaft werden.

Die Lehre von der Auferstehung, schon im A. T. ausgesprochen, und von den orthodoxen Juden stets geglaubt, wird bekanntlich auch im N. T. an vielen Stellen vorgetragen. Innerhalb der Kirche stand darum dieser Glaube unbezweifelt fest. Gleich den Juden, und im Anschluß an neutestamentliche Stellen, wie Matth. 22, 29 ff. und 1 Kor. 15, 32, identificiren die alten Kirchenlehrer sogar oft die Auferstehung mit der Fortexistenz nach dem Tode, indem sie den Leib als einen wesentlichen Bestandtheil des menschlichen Daseins betrachten. Weil, sagt Julius Africanus, den Juden eine sichere Hoffnung der Auferstehung nicht gegeben gewesen, hätten sie ihrem Namen Fortdauer verschaffen wollen durch die Abstammung und zu diesem Zwecke die Leviratsehe angeordnet[1]). Bestimmt findet sich diese Identificirung auch z. B. bei Gregor von Nyssa. Gäbe es keine Auferstehung, sagt er, so würden Alle sprechen: laßt uns essen und trinken u. s. w. (1 Kor. 15, 32), d. h. laßt uns nach Herzenslust das Leben genießen, weil wir mit dem Tode aufhören zu existiren[2]). Nach der alten Anschauung über das Verhältniß zwischen Leib und Seele war auch eine Annahme der Fortexistenz mit der

1) Bei Eus. H. E. I, 7.

2) in Ch. resurrect. orat. 3, p. 660 cf. p. 673 Migne.

Verwerfung der Auferstehung nur auf dem häretischen Standpunkte gedenkbar, nach welchem man die Materie als etwas Böses betrachtete. So wird von Cerdo dem Gnostiker berichtet, er habe die Auferstehung der Seele gelehrt, aber die des Körpes geleugnet [1]). Unter dem Reiche Gottes Luk. 14, 15, also der jenseitigen Seligkeit versteht Eusebius (z. d. St.) geradezu die Auferstehung, indem er bemerkt, die Auferstehung und das Reich Gottes seien eins und dasselbe.

Nur selten kamen in alter Zeit Zweifel an der Auferstehung innerhalb der Kirche vor. Solche erwähnt Gregor der Große: Es ist sehr traurig und beklagenswerth, daß Einige in der Kirche sich befinden, die an der Auferstehung des Fleisches zweifeln... Sie machen zwar mit die Kirche aus, aber weil sie an ihrer Auferstehung zweifeln, stehen sie mit leerem Geiste darin [2]). Viele, sagt er später, zweifeln an der Auferstehung... aber was ist Wunderbares daran, daß er Knochen, Nerven, Fleisch und Haare aus dem Staube wieder hervorbringt, der Holz, Früchte, Blätter an dem großen Umfange des Baumes täglich aus dem kleinen Samen hervorgehen läßt [3]). Nur die Vorstellungen über die Art und Weise der Auferstehung, über die Gestalt des auferstandenen Leibes u. s. w. waren bei den Vätern verschieden. Wie Gregor an der eben angeführten Stelle, so dehnt auch eine fälschlich dem h. Ambrosius zugeschriebene Schrift die Auferstehungslehre bis zu den kleinsten Einzelheiten aus. Es wäre gottlos zu glauben, heißt es da, daß bei der Auferstehung die Haare nicht blieben; denn wozu, so lautet die sonderbare Argumentation, wären dann nach dem Evangelium alle Haare des Hauptes gezählt? [4]) Aus Luk. 21, 18: Und kein Haar von Eurem Haupte wird verloren gehen, folgert auch Augustinus die Auferstehungslehre, also auch wohl in dem Sinne von Pseudo-Ambrosius [5]). Die Auferstandenen, lehrt Rufinus, leben nicht wieder auf Erden mit den Thieren, sondern im Himmel mit den Engeln [6]). Diese Aeußerung deutet schon an, daß Rufin sich die Auferstehung etwas spiritualistisch denkt. Er sagt denn auch (n. 43):

1) Tert. de praescr. c. 51.

2) in Ezech. lib. 2, hom. 8, 6.

3) Ibid. hom. 26, 12. Gregor hat hierbei die Lehre des Patriarchen Eutychius von Konstantinopel im Auge, nach welcher die Leiber der Auferstandenen nicht fühlbar, feiner als die Luft sein würden. Vgl. Beda H. E. II, 1.

4) De Trin. c. 26.

5) Serm. 56 (N. P. B. I, 112).

6) in Symb. apost. n. 41.

wenngleich die Substanz des Fleisches aufgelöst und allenthalben zerstreut wird, so ist doch das formgebende Element (ratio), welches einem jeden Körper innewohnt, unsterblich. Darum wird die frühere Form (species) bei der Auferstehung wieder hergestellt, und erhält Jeder seinen eigenen Körper zurück. Ausführlicher redet er über diesen Punkt apol. 1, 5 sq. Einmal behauptet er, um die Orthodoxie zu constatiren, reiche ein Bekenntniß der Auferstehungslehre im Allgemeinen nicht aus, sondern bei diesem Bekenntniß seien die einzelnen Körpertheile aufzuführen. Gleichwohl aber bekämpft er die Vorstellung seiner Gegner, als ob die auferstandenen Leiber genau so seien wie die gegenwärtigen. Die Kirche, sagt er (n. 8), lehre die Identität des Körpers und der Natur, aber dennoch werde der auferstandene Körper ohne Gebrechlichkeit und Verderblichkeit sein. In dem pseudo-rufinischen Buche de fide heißt es (n. 51) noch bestimmter, gemäß 1 Kor. 15, 35 f. würden die Todten in dem Leibe und der Gestalt und in demselben Fleische auferstehen, in dem sie im Mutterleibe gebildet worden seien. Wenn Jemand im Leben verstümmelt worden, werde er dennoch den vollkommenen Leib erhalten, den er im Mutterleibe bekommen. Pneumatisch, meint Fulgentius von Ruspe, heiße der Körper der Auferstandenen bei Paulus nur, weil er unsterblich und unverderblich sein werde[1]).

Unter den Griechen finden wir über diesen Gegenstand mehr Differenzen. Bezüglich des Auferstehungsleibes des Herrn behauptet Origenes, derselbe habe in der Mitte gestanden zwischen einem irdischen und einem jenseitigen Leibe[2]). Hierin lag insofern schon eine Abweichung von der gewöhnlichen Lehre, als sonst der Auferstehungsleib Christi als Typus des menschlichen Auferstehungsleibes betrachtet, also ein Unterschied zwischen demselben und dem jenseitigen Leibe nicht statuirt wird. Schon hiernach scheint Origenes den jenseitigen Leib sich sehr spiritualistisch gedacht zu haben. An anderer Stelle sagt er denn auch ausdrücklich: die Auferstandenen haben ätherische Leiber wie die Engel und werden unter diese versetzt[3]). Zu den Worten Christi: Im Jenseits würden die Menschen wie die Engel sein, fügt Origenes hinzu: die wie die Engel sein werden, werden geradezu Engel sein[4]). Wegen dieser seiner Auferstehungslehre wurde

1) De fide n. 70.
2) c. Cels. 2, 62.
3) in Matth. XVII, 30.
4) in Luc. hom. 39.

Origenes bekanntlich viel angegriffen. Ueberſichtlich finden wir ſeine auf dieſen Gegenſtand bezüglichen Anſchauungen zuſammengeſtellt bei Methodius, und aus dieſem bei Epiphanius (haer. 64, 12). Wie iſt die Auferſtehung möglich, ſagt hiernach Origenes, da Stoffwechſel beſteht, und unſer Körper in andere Körper übergeht und umgekehrt? Wir müſſen einerſeits (n. 14) die Ueberlieferung der Vorfahren aufrecht erhalten, aber anderſeits auch alle Abſurditäten vermeiden. Factiſch beſteht der Stoffwechſel, weßhalb der Leib paſſend ein Fluß (ποταμός) genannt wird. Nicht zwei Tage lang haben wir völlig denſelben Leib; aber die characteriſtiſche Form (εἶδος χαρακτηρίζον) bleibt, die Formen (τύποι), welche die leibliche Eigenthümlichkeit (ποιότης σωματική) des Individuums beſtimmen. Darum bleiben auch die Narben und Aehnliches von Kindheit auf. Die Geſtalt alſo, welche der Menſch bei der Auferſtehung wieder erhalten wird, iſt ähnlich der jetzigen, aber der Stoff des Körpers iſt nicht derſelbe. Wie die Geſtalt bleibt, wenn auch die characteriſtiſchen Züge (χαρακτῆρες) wechſeln, ſo iſt auch die jetzige Geſtalt mit der zukünftigen identiſch, dereinſt bloß verklärt, wie bei Jeſus, Moſes und Elias auf dem Berge. N. 15: Nach 1 Kor. 15, 44 wird ein anderes geſäet, und ein Anderes erſteht aus dem Grabe. Vielleicht wird bei den Heiligen eine beſondere körperliche Eigenthümlichkeit bleiben; aber nicht das Fleiſch ſelbſt, ſondern was jetzt dem Fleiſche die beſtimmte Geſtalt verlieh (ἐχαρακτηρίζετο), das wird dereinſt in dem pneumatiſchen Leibe ausgeprägt werden (χαρακτηρισθήσεται). Die Spiritualiſirung wird ſo weit getrieben, daß n. 16 das Zähneknirſchen der Verdammten allegoriſch gedeutet und auf die Seele bezogen erſcheint. Desgleichen folgerte man aus 1 Kor. 15, 35, daß die gegenwärtige körperliche Subſtanz (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον) nicht auferſtehe. Alle Weſen, ſagt Epiphanius n. 33, müſſen an der ihnen angewieſenen Stelle verbleiben; die Menſchen werden darum bei der Auferſtehung nicht in Engel verwandelt. Sie werden ſein wie die Engel (Matth. 22, 30) heißt nicht: ſie werden kein Fleiſch haben, ſondern wie die Engel im Himmel, ſo ſollen wir im Paradies weder heirathen noch eſſen, ſondern Gott ſchauen (n. 35). Die Auferſtehung erfolgt in der Weiſe, lehrten die Origeniſten, daß Jeder als derſelbe erſcheint, ohne daß das Fleiſch denſelben Stoff beibehält, ſondern nur dieſelbe Geſtalt, wonach das Hinzutretende (der neue bei der Auferſtehung gewonnene Leib) geſtaltet wird (εἰδοποιοῦνται). Wenn wir aber in einigen Tagen ſchon nicht dieſelben bleiben dem Leibe nach, ſondern bloß der Geſtalt (εἶδος) des Leibes nach, dann werden wir

auch einſt nicht dieſelben ſein in Bezug auf den Leib, ſondern bloß in Bezug auf die Geſtalt (n. 38). Wenn Chriſtus ſich mit ſeinem Fleiſch und Gebein berühren ließ, ſo folgt daraus nichts für den menſchlichen Auferſtehungsleib, da Chriſtus in anderer Weiſe gezeugt war als wir (n. 39). Ein Unterſchied zwiſchen pſychiſchem und pneumatiſchem Leibe wird dagegen von Methodius und Epiphanius n. 64 nicht zugelaſſen, und dieſes darauf begründet, daß auch Chriſtus mit demſelben Leibe erſtand. Haer. 66, 35 führt Epiphanius den bibliſchen Ausdruck vom Zähneknirſchen als Beweis für die Auferſtehung an und ſchließt aus Luk. 14, 15. 22, 18, daß im Reiche Gottes die Auferſtandenen auch noch eſſen und trinken würden. Allgemeiner, aber offenbar in dem orthodoxen Sinne redet Gregor von Nyſſa von der Auferſtehung, indem er ſie die Wiederherſtellung des Lebens im Paradieſe nennt, wo keine Leiden und Beſchwerden den Menſchen gedrückt hätten[1]).

Sonderbar und abweichend von der gewöhnlichen Anſchauung dachten ſich manche Väter die Auferſtehung, indem ſie die Menſchen nicht in der ſie characteriſirenden Geſtalt auferſtehen ließen, ſondern alle in derſelben Geſtalt. Entweder ging man dann bei dieſer Vorſtellung auf Adam, den Urmenſchen, deſſen Geſtalt Alle bei der Auferſtehung annehmen ſollten, zurück, oder deutete die Stelle Eph. 4, 13 ſo, als ob dort geſagt werde: in der Geſtalt eines in der Blüthe des Mannesalters, der eben vollendeten phyſiſchen Entwicklung ſtehenden Menſchen, als welcher Chriſtus geſtorben und auferſtanden war, würden alle Menſchen auferſtehen. So ſagt z. B. Pſeudo-Athanaſius, bei der Auferſtehung hätten Alle nur Eine Geſtalt, die des Adam, die eines dreißigjährigen Menſchen, da auch Chriſtus mit 30 Jahren getauft worden, wie auch die Engel dieſe Geſtalt beſäßen. Letzteres wird auf Matth. 22, 30 gegründet, als wenn dort allgemein geſagt wäre, die Auferſtandenen würden durchaus den Engeln gleichen[2]). Allgemein drückt ſich Theodoret aus, wenn er ep. 145 bloß aus 1 Kor. 15, 42 f. und 1 Theſſ. 4, 16 folgert, die Leiber der Auferſtandenen ſeien leicht und durchdrängen mit Leichtigkeit die Luft, weßhalb auch Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung durch verſchloſſene Thüren gegangen ſei. Auch Prokopius von Gaza ſagt (zu Gen. 2, 7) bloß, nach der Lehre des Apoſtels Paulus ſei der Auferſtehungsleib pneumatiſch, d. h. gleichſam von der Gnade des

1) De anima et resurrect. p. 148 Migne.
2) Quaest. 24 ad Antioch. ducem.

Geiſtes beherrſcht oder durchdrungen (*περικρατούμενον*). Sinnlicher ſtellt ſich offenbar Anaſtaſius vom Sinai die Auferſtehung vor, wenn er (quaest. 145) äußert, Chriſtus ſei hoch am Kreuze geſtorben, um die Luft zu heiligen. Sein Blut und Waſſer ſei auf die Erde herabgefloſſen, um auch dieſe zu weihen. In der Erde ſei zu demſelben Zwecke auch ſeine Vorhaut verborgen worden; er habe dieſelbe dort aufbewahrt, um ſie bei der Auferſtehung wieder an ſich zu nehmen, weil er ganz unverletzt auferſtehen wollte, wie dasſelbe auch uns bei der Auferſtehung beſchieden ſein werde.

Daß die Wiederkunft Chriſti zum Gerichte eine leibliche, äußerlich ſichtbare ſei, wurde auf Grund der Weiſſagungen des Herrn ſelbſt und ſeiner Apoſtel von den Vätern faſt allgemein angenommen. Allerdings gab es auch einzelne Ausſprüche im N. T., welche andere Vorſtellungen zu begünſtigen ſchienen. Die Paruſie wird nämlich mit einem Blitze verglichen, der in einem Momente über die ganze Erde hin leuchtet u. ſ. w. (Matth. 24, 26 ff.). In Folge davon dachte man ſich auch die Paruſie nicht als eine gewöhnlich-leibliche, ſondern mehr als eine geiſtig-wunderbare. So ſagt z. B. der h. Baſilius: man ſoll die Ankunft des Herrn nicht als eine örtliche und fleiſchliche (*τοπικὴν ἢ σαρκικήν*) erwarten, ſondern in der Herrlichkeit des Vaters auf der ganzen Erde zuſammen (*ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς κατὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀθρόως προσδοκᾶν*). Er beruft ſich hierfür auf Matth. 24, 23: wenn Jemand ſagt: hier iſt Chriſtus, oder dort, ſo glaubet es nicht; auf Mark. 13, 23 ff., 1 Theſſ. 4, 15 f. [1]) Die Worte: in der Herrlichkeit des Vaters nimmt Baſilius hier in dem Sinne von: auf wunderbare, göttliche Weiſe, ſo daß Chriſtus nicht an Einem Orte erſcheint, ſondern auf der ganzen Erde allen Menſchen in Einem Augenblicke ſichtbar wird. Der Ort der ewigen Seligkeit, führt der h. Ephräm [2]) aus, ſei das geiſtige Paradies. Die 1000 Jahre in der Apokalypſe bedeuteten die Ewigkeit, wie überhaupt Alles in dieſem Buche geiſtig zu deuten ſei. Die Stadt Jeruſalem werde nach Johannes aus dem Himmel in's Paradies hinabſteigen. Das ſei die neue Erde. Diejenigen irrten alſo ſehr, welche glaubten, die Paruſie Chriſti ſei eine örtliche (*τοπική*); er habe ja auch ſelbſt geweiſſagt: wenn Jemand ſagt: ſiehe hier iſt Chriſtus, oder dort, ſo glaubet es nicht. Es ſei auch keineswegs vorausverkündet, daß er ſelbſt in eigener Perſon (*αὐτοτελῶς αὐτός*)

1) Moral. reg. 68, 2.
2) de poenit. p. 190. 194.

kommen werde, sondern gemäß dem Rufe der Erzengel (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλων) (1 Thess. 4, 16), das heiße: indem der Engel seine Parusie ausrufe. Dann aber heißt es auch wieder weiter, wenn das Paradies auf Erden sein werde, so müsse Christus dort mit den Seinigen herrschen. Eine leibliche Wiederkunft Christi hat hiernach Ephräm wohl angenommen; aber dieselbe sollte doch nicht in der gewöhnlich leiblichen Weise erfolgen, so daß der Wiedererscheinende an Einen Ort gebunden gewesen wäre. Eine gewöhnlich-leibliche Wiederkunft Christi scheint auch Gregor von Nyssa nicht anzunehmen, wenn er aus Is. 26, 10 schließt, die Ungerechten würden den Glanz der Parusie nicht schauen, da die Gerechten denselben kaum ertragen könnten[1]). In der That ist nach den biblischen Weissagungen auch nur eine doppelte Vorstellung möglich. Entweder erscheint Christus wunderbarer Weise so, daß alle Menschen auf der ganzen Erde seiner Parusie auf einmal theilhaft werden, oder aber sie werden erst zu diesem Behufe an Einem Ort versammelt. Die letztere Vorstellung spricht Pseudo-Athanasius aus, seltsamer Weise auf Matth. 24, 27 gestützt: wie der Blitz ausgeht vom Osten und leuchtet bis zum Westen, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein[2]). Wie von der Parusie, so redet die Schrift auch von der Auferstehung und dem Gerichte mitunter in einer Weise, welche zu den gewöhnlich-irdischen Verhältnissen nicht paßt. Wie nach 1 Kor. 15, 52 die Auferstehung, sagt darum Origenes, in Einem Augenblick erfolgt, so auch das Gericht[3]). Und zu 1 Thess. 4 bemerkt Primasius, so rasch werde die Auferstehung der Todten vor sich gehen, wie die Aufnahme der dann noch Lebenden... Die verstorbenen Sünder werden mit denen, welche dann noch leben und im Feuer aufgelöst werden, auferstehen zur Strafe, und die lebenden Gerechten werden, umgewandelt und unverweslich gemacht, in Einem Augenblick mit den auferstehenden Gerechten emporgehoben (rapientur) zur Herrlichkeit.

Wie man das Ende der Welt vielfach nach der Schöpfungswoche berechnete, so suchte man nach einer gewissen Analogie auch den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zu bestimmen. Meistens nahm man die Osternacht als solchen an, einmal, weil der Heiland, um das Verborgensein jenes Zeitpunktes auszudrücken, seine Ankunft bildlich als eine nächtliche bezeichnete, dann auch, weil man das Ge-

1) De vita Mosis p. 398 Migne.
2) ad Antioch. duc. qu. 108.
3) in Matth. tom. XIV, 9.

richt nebst der allgemeinen Auferstehung in Parallele brachte zu dem descensus ad inferos und der Auferstehung des Herrn. Letzteres hebt z. B. der h. Augustin[1]) hervor; und der h. Hieronymus bemerkt zu Matth. 25, nach der jüdischen Ueberlieferung komme der Messias um Mitternacht[2]). Daher, fügt er bei, glaube ich, ist auch die apostolische Ueberlieferung entstanden, daß an der Ostervigilie das Volk vor Mitternacht nicht entlassen wird, da es dann die Ankunft Christi erwartet. Die Beschreibungen des Gerichtes sind zum Theil schon bei der Engellehre zur Sprache gekommen, weil man durchweg den Engeln und Teufeln eine ausgedehnte Theilnahme an diesem Vorgange zuschrieb. Als Ort des Gerichtes bezeichnete man nach Joel 3, 12 das Thal Josaphat östlich von Jerusalem, weil an jener Stelle der Name Josaphat (Jehova richtet) allegorisch den Gerichtsort bezeichnet. Diese Meinung findet sich, aus der jüdischen Literatur herübergenommen, bei den Kirchenvätern vielfach[3]). Hieronymus scheint diese Ansicht nicht getheilt zu haben; wenigstens redet er (zu Joel 3) über Josaphat, ohne des Gerichtes Erwähnung zu thun. Olympiodor aber behauptet (zu Eccl. 8, 7), den Ort des Gerichtes kenne man nicht. Eine stets sich wiederholende Anschauung ist die, daß beim Gerichte Engel in die Posaune stoßen würden, um die Todten aus den Gräbern zu rufen und Alle vor dem Richterstuhle zu versammeln. Der Heiland (Matth. 24, 31), der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 52, 1 Thess. 4, 16) und Johannes (Apok. 8, 2 ff.) verwenden bei ihrer Beschreibung der Endkatastrophe diese Anschauung. So fand sie ziemlich allgemein Eingang in die patristische Literatur. Weil 1 Thess. 4, 16 von der Stimme des Erzengels die Rede ist, dachte man oft an Michael, der als Erzengel κατ' ἐξοχήν galt. Mitunter brachte man aber auch diese Erwartung mit der Aeußerung Christi in Verbindung, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören würden (Joh. 5, 28). So sagt Petrus Chrysologus (serm. 103), die eschatologische Posaune sei die Auferweckungsstimme des Sohnes Gottes. Daß mit dem Sohne Gottes auch die Apostel das Gericht ausüben würden, war bildlich vom Herrn selbst ausgesprochen worden. Vielfach wurde dieser Ausspruch später buchstäblich genommen. Gegen diese buchstäbliche Auffassung richtet sich aber schon der h. Augustin, indem

1) Serm. 91 (N. P. B. I, 176).

2) Bekanntlich erwarteten die Juden ihn in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, und stellte man bei dem Paschamahle einen Becher für ihn hin.

3) Facundus (Migne lat. 67, 271).

er sagt, Paulus sei doch nicht ausgeschlossen von den zwölf Richtenden, oder solle er etwa stehend mitrichten, da nur von zwölf Sitzen die Rede sei? Nein, antwortet er etwas naiv darauf, das wird der gerechte Vergelter nicht zulassen; der wird nicht stehend richten, der mehr als jene alle gearbeitet hat. Alle Gerechte, sagt er dann später, den Gedanken des Herrn richtig erläuternd, richten mit [1]). Ebenso richtig faßt auch Gregor von Nyssa die damit verwandten Ausdrücke des N. T. über den Heiland selbst. Wenn Stephanus, meint er, in seiner Rede sage, Christus stehe zur Rechten, wenn es dagegen bei David und Paulus heiße, er sitze zur Rechten des Vaters, so sei das kein Widerspruch, indem beide Ausdrücke nur bildlich seien, und denselben Gedanken enthielten [2]). Eine ziemlich ausführliche Beschreibung des Gerichtes finden wir bei Ephräm: Bei der Auferstehung öffnen sich die Thore des Paradieses. Die Cherubim nehmen die Seligen auf mit Citherspiel. Indem sie den Bräutigam vom Aufgang der Sonne kommen sehen, fliegen sie zum Richter, der auf dem Throne sitzt und die Seligen zu krönen befiehlt. Sünder wie Gerechte wird das Läuterungsfeuer durchdringen, und auch die Gerechten werden durch dasselbe hindurchgehen, ihnen jedoch angenehm und unschädlich; anders aber wird die Lage der Sünder sein, welche jenes Feuer verbrennen wird. Die Unterwelt wird dann verwüstet werden, öde wird die Erde starren, die Gräber werden entleert, und Adams Nachkommen werden, den Staub abschüttelnd, gegen Himmel steigen, indem sie dem Herrn folgen. Durch den Schall der Posaune werden die Riegel der Unterwelt gesprengt, und die Entschlafenen werden auferstehen. Die, welche Glauben und Hoffnung verließen, werden dort zurückbehalten und verschmachten. Die Gerechten aber wird Gott dem Schlunde des Todes entreißen und vor der Hölle bewahren. Die Frommen werden dann auf ewig in's Paradies versetzt, die Sünder kommen in die Hölle [3]). Und anderswo: dann laufen im Hades die Gebeine der menschlichen Natur, den Schall der Trompete hörend, umher eifrig das zu ihnen Gehörige (τὰς ἑαυτῶν ἁρμονίας) suchend, wann wir sehen, wie alle Menschen in Einem Augenblicke auferstehen, ein Jeder von seinem Orte aus. Kein Haar, fügt er bei, werde dann zurückbleiben. Ein Feuerstrom soll Alles verschlingen und die neue Welt aus den Trümmern hervorgehen

1) Zu Ps. 49, 9 vgl. zu Ps. 86, 4.
2) in s. Steph. p. 720 Migne.
3) Funebr. canon. n. 42. 50. 54. 56.

lassen [1]). Die Bücher, welche am Gerichtstage aufgeschlagen werden, sind daraus entstanden, daß viele Chöre der englischen Mächte, die uns umgeben, alle unsere Werke, Worte, selbst Gedanken im Himmel aufschreiben. Beim Gerichte stehen die Engel des Zornes da, das Straffeuer ausstrahlend, Feuer blickend und athmend. Dann warten die Menschen wie die Engel und die über die Engel erhabenen Mächte auf den Urtheilsspruch. Jeder lernt dann genau nicht allein seine eigenen Sünden kennen, sondern auch die der Andern. Der Wurm, die äußere Finsterniß, der Tartarus schrecken die Verdammten. So Maximus Confessor (ep. 1).

Daß die über die Sünder verhängte Strafe ewig sei, ist bekanntlich in der Bibel an zahlreichen Stellen ausgesprochen. Von den Vätern wurde diese Lehre darum als eine ganz feststehende behandelt. Nur Einzelne, wie Origenes, unter dem Einflusse platonischer Philosophie stehend, versuchten daran zu rütteln. Sie lehrten die sogenannte Apokatastasis, die Wiederherstellung des Verlorenen, die endliche Beseligung der Verdammten. Allegorisch sagt z. B. in diesem Sinne Origenes (zu Sprüchw. 1), die ewige Strafe sei das Mittel zur Tilgung der schlecht gewachsenen Flügel des Menschen. Und zu Kap. 5, der Reiche in der Hölle habe Erbarmen mit seinen Brüdern gefühlt, das aber sei der Same der Tugend gewesen. Ueber die bekannte Parabel von den Knechten bemerkt er (hom. 35 in Luc.): Wenn wir eine große Summe schuldig sind, wie Jener, von dem geschrieben steht, daß er 10000 Talente schuldig gewesen sei, wie lange wir dann im Gefängnisse eingeschlossen werden, kann ich nicht bestimmt sagen; denn wenn, wer wenig schuldet, nicht herauskömmt, sofern er nicht jeden Heller bezahlt hat, so wird, wer eine solche Schuld hat, unzählige Jahrhunderte zum Bezahlen gebrauchen. Und ebenso in seinem Commentare zum Römerbrief: Obgleich verheißen ist, daß man dereinst aus dem Gefängniß kommen werde, wird doch gesagt, das geschehe nicht eher, bis Jeder den letzten Heller bezahlt habe. Wasser und Feuer, sagt Gregor von Nyssa, haben reinigende Kraft. Wer durch das Wasser (die Taufe) in diesem Leben nicht gereinigt wird, muß es dereinst durch Feuer werden, wie auch das Gold, damit nach vielen Jahrhunderten (μακροῖς ὕστερον αἰῶσιν) für Gott die reine Natur zum Vorschein komme [2]).

1) in sec. Dom. adv. II, 192.
2) Orat. catech. c. 35.

Sachregister.

Antichrist 229.
Art, ungewöhnliche der Sündenvergebung 174.
Auferstehung der Todten 259.
Ausgang des h. Geistes 40.
Ausschließlichkeit der Kirche 117.

Bekehrung der Juden am Ende der Welt 255.
Binden und Lösen 177.
Brüder Jesu 91.
Bußdisciplin 170.

Chiliasmus 251.
Concilien 141.
Creatianismus 58.

Dämonen als Verfolger der Menschen 55.
Dämonenklassen 54.
Dan als Stammvater des Antichrists 232.
Descensus ad inferos 104.
Diakonen 122.

Ehe, erlaubt 185.
Ehe, zweite, dritte und vierte 188.
Ehescheidung 190.
Eines Weibes Mann 125.
Einsetzungsworte der Eucharistie 153.
Elias 231.
Engeldienst 45. 49 f.
Engelklassen 43.
Engelverehrung 50.
Erbsünde 59.
Erkennbarkeit Gottes 23.
Erlösungswerk Christi 94.
Eucharistie 151, sündetilgend 166, nur für Reine 167.
Ewigkeit der Strafe 268.
Exegese der Väter 1.

Fall und Strafe der Engel 52 f.
Form der Eheschließung 188.
Freiheit des Menschen in ihrem Verhältniß zur Erkenntniß und zum Willen Gottes 23.
Fußwaschung mit sakramentaler Bedeutung 176.

Geburt des Täufers 66. 71.
Geburt, die jungfräuliche Christi 73. 84. 87.
Gegenwart Christi in der Eucharistie 155.
Geistigkeit der Engel 41.
Generatianismus 58.
Gericht, das letzte 266.
Gewalt, die gleiche der Apostel 125.
Gottheit Christi 27.
Gottheit des h. Geistes 34.

Hades und Hölle 202.
Häretiker und deren Behandlung 118.
Handauflegung bei der Taufe 149.
Henoch 231.
Höllenstrafe 203.

Immaterialität der menschlichen Seele 57.
Johannes, der Täufer, im Mutterleibe gereinigt 70.

Kinder, ungetaufte, im Jenseits 214.
Kirche, ihr Begriff 114.
Krankenölung 182.

Lebende, die beim Gerichte 258.
Lossprechung, priesterliche, ihrem Wesen nach 172.

Maria's Beziehung zum Erlösungswerk 74.
Maria's Sündelosigkeit 78.
Maria's Schwächen 83.
Maria's schmerzlose Geburt 89.
Maria's Jungfrauschaft 90.
Maria's Tod 92.
Menschheit Christi 63.
Michael 45. 48.

Nähe des Weltendes 217.
Neuschöpfung und Wiedergeburt des Menschen 101.

Opfer, das der Eucharistie 163, dessen Verhältniß zum Kreuzesopfer 165.
Ordination 185.
Organisation der Kirche 120.

Rechte der Gemeinde 121.
Reinigung im Jenseits 209.
Reinigungsort 212.

Sakramente 142.
Salbung, zur Mittheilung des h. Geistes 146.
Schlüssel des Himmelreichs 129.
Schrifterklärung nach der Uebereinstimmung der Väter 18 f.
Schutzengel 47.
Seligkeit, relative der Verstorbenen 195. 199.
Spender der Sakramente 143.
Strafort, vorläufiger der Verdammten 201.
Sündenvergebung 169, ohne Priester 178.
Sündenunfähigkeit der Engel 51.
Sündhaftigkeit, allgemeine vor dem Gericht 258.

Taufe 144.
Todsünde 208.
Trichotomie 58.

Ueberlieferung, dogmatische der Väter 2.
Ueberlieferung, die in ihrem Verhältniß zur h. Schrift 3.
Unmöglichkeit der Sündenvergebung 180.
Untergang des römischen Reiches zusammenfallend mit dem Weltende 225.

Väterlehre über das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung 4.
Verbindung der beiden Naturen in Christus 63.
Vergöttlichung des Menschen 95.
Verstorbene, die im Jenseits 215.
Verwandlung in der h. Eucharistie 157, deren Moment 160.
Vorläufer des Antichrists 240.
Vorzeichen des Weltendes 226.

Weltdauer 218.
Wiederkunft Christi 264.
Wiedertaufe 147.

Zerstörung Jerusalems als Typus des Weltgerichts 257.
Zustand, vorläufiger nach dem Tode 192.

Namenregiſter.

Agatho 136.
Alexander Monachus 81.
Ambroſiaſter 191. 210. 244.
Ambroſius 24. 71. 77. 80. 85. 87. 102. 115. 130. 177. 186. 194. 204. 210. 218. 220. 225. 244. 253.
Amphilochius 83. 86.
Anaſtaſius von Antiochien 30. 39.
Anaſtaſius vom Sinai 6. 8. 29. 98. 112. 117. 156. 171. 175. 179. 195. 199. 213 f. 237. 241. 264.
Apollinaris 30.
Arnobius Junior 68. 106. 115.
Aſterius 132.
Athanaſius 5. 15. 31. 33. 39. 53. 110 f. 115. 145 f. 157. 180. 197. 203. 218. 241. 250. 256.
Auguſtinus 10. 23 ff. 35. 58. 62. 66. 78. 85. 102. 108. 118. 119. 121. 123. 163. 169. 172. 175. 177 f. 185. 188. 190. 194. 204. 210. 212. 219. 227. 252. 258. 260. 266.
Avitus von Vienne 12.

Baſilius 4. 7. 26. 29 f. 32. 34. 42. 47. 83. 101. 103. 107. 110. 131. 152. 168. 170. 189 f. 206. 241. 255. 264.

Cäſarius 43. 68. 197. 256.
Cäſarius von Arles 165. 179. 182. 210. 253.
Caſſian 11. 129.
Caſſiodor 14. 59. 107. 195. 248.
Chariſius 107.
Chryſoſtomus 26. 42. 55. 83 f. 114. 117. 124. 127. 155. 161. 163. 176. 183. 195. 202. 205. 221. 225. 229. 232.
Clemens von Alexandrien 37. 95. 151. 153. 160.
Commodian 219. 242.
Cosmas 17. 46. 131. 198. 238.
Cyprian 10. 35. 156. 163. 174. 210. 226. 250.
Cyrill von Alexandrien 16. 29. 31 ff. 36. 39 f. 43. 47 f. 69. 83. 86. 96 ff. 102. 111. 119. 126. 149. 152. 155. 158. 168. 182 f. 187. 198. 202. 206. 222. 235. 241. 257.
Cyrill von Jeruſalem 5. 28. 34. 60. 71. 103. 107. 110. 115. 145 f. 157. 189. 222. 239.

Didymus 30. 38. 44. 69. 101. 131. 146 f. 164. 174. 234.
Dionyſius vom Areopag 43. 135. 150. 177. 213.

Eleutherius 79.
Ephräm 49. 55. 75. 88 f. 101. 113. 156. 181. 200. 205. 208. 213. 216. 220. 229. 232. 238. 264. 267.
Epiphanius 5. 8. 15. 35. 81. 88. 91. 93. 110. 124. 127. 187. 190 f. 197 f. 213. 241. 262 f.
Eucherius 36. 130. 196. 246.
Euloginus von Alexandrien 166.
Euſebius 42. 47 ff. 56. 114. 152. 171. 189. 258. 260.
Euſthatius 224.
Eutherius 11.
Evagrius 49.

Fakundus 13. 154.
Fauſtus von Riez 12. 134.
Felix 13. 74. 132 f.

Fredegar 226.
Fulgentius 31. 58. 60. 78 f. 103. 122. 165. 179. 222. 261.

Gaudentius 18. 135. 219.
Gelaſius 140. 170. 183.
Gregentius von Taphara 190.
Gregor der Große 18. 43 f. 46. 71. 86. 94. 104. 107. 109. 118 f. 132. 135. 137. 140. 165. 171 f. 182. 186. 190. 196. 202. 204. 211. 217. 222. 226. 227. 248. 260.
Gregor von Nazianz 15. 34. 64. 126. 131. 189. 190. 229.
Gregor von Nyſſa 15. 26. 31. 49. 54. 57. 71. 81. 89. 98. 100. 142. 161. 163. 168. 179. 185. 198. 206. 215. 241. 255. 259. 263. 265. 267 f.
Gregor von Tours 92. 109. 182.

Hermas 182. 190. 218.
Heſychius 155. 166. 168. 170. 202. 221. 224. 227. 234.
Hieronymus 47. 51. 56. 85. 89. 90. 108. 123. 144. 172. 177. 204. 209. 210. 245. 253. 259. 266.
Hilarius 43. 45. 48. 91. 123. 219. 221. 250.
Hippolytus 27. 107. 202. 233.

Jakob von Sarug 82.
Ignatius 158. 218.
Innocenz I. 143. 149. 182. 187.
Johannes v. Damaskus 7. 9. 29 f. 40. 61. 65 f. 81. 89. 94. 108. 128. 133. 143. 145. 154. 162. 166. 181. 202. 205. 217. 225. 238. 242.
Johannes von Eubda 77.
Johannes der Faſter 172 f.
Johannes Mazentius 69.
Irenäus 33 f. 161. 181. 233. 254.
Iſidor von Peluſium 32. 88. 101. 111. 127. 143. 149.
Julius Afrikanus 259.
Julius Hilarianus 225. 253.
Junilius 247.
Juſtin der Martyrer 160. 163. 194. 218. 232. 254.
Juſtinian 14. 18.

Lactantius 193. 219. 243.
Leo der Große 11. 126. 129. 133. 135. 148. 172. 188. 218.
Leontius von Byzanz 32.
Lucian 250.
Lucifer von Calaris 250.

Macarius 49. 102. 154. 215.
Mamertus Claudianus 57.
Marcell von Ancyra 107.
Marculus 250.
Markus der Eremit 60. 103.
Marius Victorinus 10.
Maximus Confeſſor 7. 50. 99. 132. 214. 216. 237. 268.
Maximus von Turin 71 f. 86 f. 106. 129 f. 134 f. 176. 218.
Methodius 254.

Nicetas 11. 13.
Nilus 29. 31. 47. 55 f. 65. 86. 88. 167.
Novatian 30. 33.

Olympiodor 108. 203. 238. 266.
Oriſius 205.
Origenes 29. 34. 47 f. 53 ff. 65 f. 79. 88. 91. 110. 151. 153. 160. 170. 177. 183. 189. 191. 195. 212. 218. 231. 233. 261 f. 265. 268.

Papias 254.
Patricius 204.
Paulinus Diaconus 247.
Paulin von Nola 68.
Pelagius 181. 248.
Pelagius II. 140.
Petrus Chryſologus 72. 77. 109. 266.
Petrus von Laodicea 161.
Philaſtrius 224. 256.
Philo Carpaſius 111. 147.
Phöbadius 106.
Primaſius 48. 89. 122. 124. 129. 149. 163. 168. 202. 219. 246. 253. 256. 259. 265.
Proclus 111. 143.
Procopius von Gaza 7. 47. 53. 56. 89. 99. 120. 131. 184. 195. 198. 216. 223. 237. 263.
Prosper von Aquitanien 12. 68. 247.
Pſeudo-Athanaſius 51. 89. 197. 215. 239. 263. 265.
Pſeudo-Chryſoſtomus 203.
Pſeudo-Eucherius 219.
Pſeudo-Ignatius 28.
Pſeudo-Rufin 11.

Rufin 105. 245. 246. 260.

Salvian 13.
Simplicius 12.
Siricius 187.
Socrates 14. 112. 169.

Sophronius 43. 45. 68. 76. 91.
Sozomenus 15.
Sulpitius Severus 226. 246.
Symmachus 106.

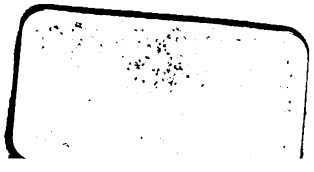
Tertullian 10. 27. 30. 33. 37. 87. 156. 162. 177. 188. 193. 210. 242. 258.
Theodor von Heraclea 14.
Theodor von Mopſueſtia 31. 125. 232.
Theodoret 6. 17. 26. 29. 31. 33. 43. 45. 47 f. 50 f. 65. 86. 89. 103. 108. 112. 114. 116 f. 124 f. 148. 152. 155 f. 159. 164. 166. 168. 181. 202. 212. 217. 233. 235. 236. 257. 263.
Theophilus von Antiochien 28.
Timotheus Aeluros 86.
Timotheus Presbyter 31. 47.
Titus von Boſtra 112.

Victor von Antiochien 183.
Victor von Vita 12.
Victorin 193. 252.
Victorin von Petau 242.
Vigilius, Papſt 14.
Vigilius von Tapſus 12. 133.
Vincenz von Lerin 4. 11. 227.

Zachäus Chriſtianus 229.

Register der neutestamentlichen Stellen.

		Seite
Matth.	1, 25	90
	5, 32	190
	6, 12	178 f.
	7, 1	178 f.
	7, 6	168
	8, 22	101
	11, 2	112
	11, 14	235
	11, 21	26
	12, 28	35
	12, 31	35. 37. 180. 211
	12, 32	170. 210
	12, 46	84
	13, 24	118
	13, 30	205
	16, 18. 122. 125 f. 170. 202	
	16, 19	169
	17, 11	247 f.
	17, 21	55
	18, 10	45. 47
	18, 17	177
	18, 18	134. 169. 175
	18, 20	141. 175
	18, 34	209
	19, 4	190
	19, 11	185
	19, 29	253
	20, 1	193. 219
	20, 6	221
	20, 23	32
	22, 29 ff	259 262 f.
	23, 39	256
	24, 14	220
	24, 15	230. 233. 247
	24, 21	247
	24, 23 ff	264
	24, 27	265
	24, 29	228
	24, 31	266
	25, 6	228
	25, 14	100
Matth.	25, 41	204
	26, 29	157
	26, 39	63 f.
	28, 19	34. 135. 144
	28, 20	38. 114. 141
Mark.	1, 13	56
	3, 21	83
	3, 31	83
	6, 13	183
	8, 28	56
	13, 28 ff	264
	14, 11	26
Luk.	1, 15	66
	1, 17	76
	1, 19	45
	1, 34	90
	1, 35	73. 93
	2, 7	84
	2, 23	85. 87
	2, 34	83
	2, 35	83
	2, 52	31
	6, 19	102
	6, 20	171
	7, 5	130
	7, 47	211
	8, 24	101
	9, 54	120
	10, 1	123
	10, 18	51. 53. 225
	10, 20	35. 39
	11, 41	178
	11, 52	130
	12, 38	223
	12, 47	206
	13, 11	184
	14, 15	260. 263
	14, 33	187
	15, 4	54
	15, 8	54
	17, 21	115

		Seite
Luk.	18, 2	234
	20, 34	59
	21, 18	260. 263
	21, 24 f.	227
	22, 19	166
	22, 32	125. 135
	23, 43	203
	23, 53	168
Joh.	1, 1	28
	1, 3	35
	1, 9	96
	1, 14	63
	2, 4	84
	3, 5	117
	3, 13	63
	5, 19	32
	5, 22	237
	5, 28	258. 266
	5, 43	230. 233 ff.
	6, 35	158
	6, 48 ff.	99
	6, 51 ff.	151 f. 155 f. 158. 167
	6, 54	37
	7, 39	97
	8, 44	56. 231. 234
	8, 56	104
	9, 39	26
	10, 30	27. 33
	10, 34	95
	12, 39	25
	14, 9	33
	14, 18	38
	14, 23	100
	14, 28	29
	15, 1	157. 159
	17, 13	152
	17, 19	65
	17, 20	159
	18, 11	119
	19, 26	90
	19, 34	63
	20, 17	28
	20, 22	38. 95. 122. 135. 174. 177
	20, 23	134. 169. 175
	21, 15	125. 136
Apg.	1, 7	30
	1, 15	140
	2, 24	105. 109
	5, 3	35. 98
	6, 1	140
	10, 35	117
	12, 15	47
	13, 3	185
	15, 1 ff.	139. 115
Apg.	15, 22	121
	19, 18	171
	20, 28	124
	21, 18	140
	22, 20	115
	22, 28	115
Röm.	1, 19	23
	1, 21 ff.	26
	2, 4 ff.	26
	2, 15	170
	4, 25	95
	5, 9	33
	5, 12	59. 61
	6, 11	95
	7, 14	59
	7, 15	61 f.
	7, 16	60
	8, 11	103
	8, 21	46
	8, 26	96
	8, 29	24
	8, 30	116
	8, 32	152
	9, 6 ff.	25 f.
	11, 1	256
	11, 25	248. 256
	11, 29	182
	11, 33	23
	11, 36	34
1 Kor.	1, 27 f.	168
	2, 15	104. 175
	3, 11	126
	3, 12	210 ff.
	3, 13	228
	3, 15	212
	3, 16	104
	4, 1	164. 170
	4, 7	23
	5, 1	177
	5, 4 f.	117
	6, 15	98. 158 f.
	6, 17	96
	6, 19	104
	7, 8	188
	7, 9	187
	7, 10	191
	7, 27	188
	7, 29	185
	8, 6	34
	10, 4	126
	10, 11	47
	10, 16	155
	10, 17	96
	11, 10	48. 52. 55
	11, 23	151

		Seite
1 Kor.	11, 26	166
	11, 27 f.	152. 168. 176
	15, 24	28
	15, 28	29
	15, 32	1259
	15, 36	258. 261
	15, 42 f.	263
	15, 44	262
	15, 47	63
	15, 51	258
	15, 52	244. 265 f.
2 Kor.	1, 22	96
	3, 18	96
	5, 1	196
	5, 4	258
	5, 10	200
	5, 17	101
	6, 4	164
	10, 4	119
	11, 14	56
	12, 2	197
	12, 17	54
	13, 5	96
Gal.	2, 11	140
	4, 6	38
	4, 26	115
Epheſ.	1, 13	96
	2, 2	54 f.
	2, 20	126
	3, 6	97. 154. 158. 159
	4, 8	108
	4, 9	106
	5, 2	186
	6, 12	54
Phil.	2, 6	30
	2, 10	57. 202
Col.	2, 18	116
1 Theſſ.	4, 14 ff.	45. 55. 258 f. 263 ff.
	2, 3	230. 236
	2, 4	233. 235
2 Theſſ.	2, 6	220. 242 f. 246. 248
	2, 7	227. 233
	2, 8	225. 238
1 Tim.	1, 20	117. 177
	2, 4	24
	3, 2	189
	3, 8	124
	3, 12	189
	3, 15	114. 147
	5, 19	123
	5, 22	123
Tit.	1, 5	123
Hebr.	1, 14	45 f.
	1, 40	198
Hebr.	6, 4	96. 149. 180 f.
	8, 4	166
	9, 26	218
	11, 39	104. 193. 195. 200
	12, 28	182
	13, 10	164
Jak.	5, 9	221
	5, 14	182 f.
	5, 16	174 f.
1 Petr.	2, 9	147. 151
	3, 18	108
	3, 19	105. 111 f.
2 Petr.	1, 4	96. 100. 157
	2, 4	52. 201
	3, 1	217
	3, 10	228
1 Joh.	1, 9	175
	2, 5	96
	2, 18	221 f. 230. 238
	2, 20	96
	2, 22	230
	2, 27	96
	3, 2	193
	3, 24	96
	4, 3	230
	5, 8	35
2 Joh.	7	230
Jud.	6	52
	9	49
Apok.	2, 1 ff	48. 51
	3, 21	96
	4, 4	44
	5, 4	202
	7, 5	232
	8, 2 ff.	266
	11, 3	232
	11, 7	230. 234
	12, 4	231. 238. 249
	12, 7 ff.	44 f. 48. 51 f.
	12, 9	209. 225
	12, 15	47
	13, 1	230
	13, 2	247
	13, 3	244. 246
	13, 5	244
	13, 11	234
	13, 16	239
	16, 13	247
	20, 1	249
	20, 2	251
	20, 4	192. 251
	21, 1	255
	22, 1	253